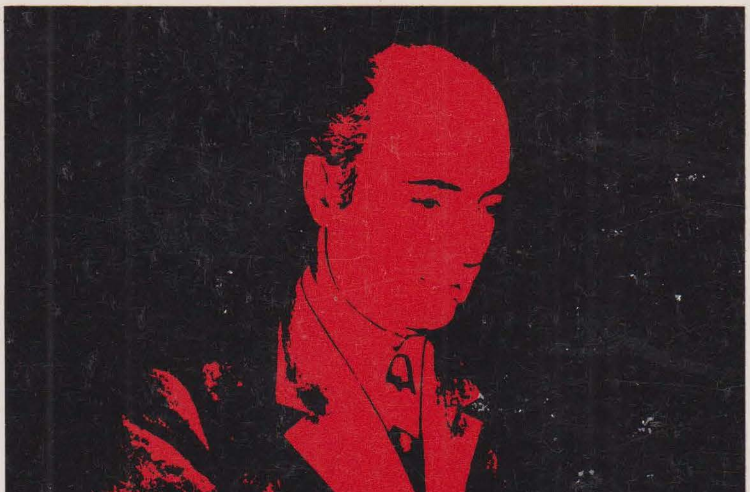
فاضل رسول

هكذا تكلم علي شريعتي

فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية
مع نصوص مختارة من كتاباته



الكلمة
دار الكلمة للنشر

الطبعة الثالثة

هكذا تكلم
علي شريعتي

صمم الغلاف : سعد عبد الوهاب

الكلمة

دار الكلمة للنشر

شارع ليون - بناية سلام - الحمراء

بيروت - لبنان

ص . ب ١٣/٥٢٨٨

تلفون : ٨٠٣٧٤٠

الطبعة الثالثة ١٩٨٧

ALKALIMA PUBLICATIONS (CYPRUS) Ltd Tel : 311753 Telex 5223 CY Rawafid-P. O. Box: 7047 NICOSIA
DAR ALKALIMA (LEBANON) Tel: 803740- Telex 20639 LE Della - P. O. Box 13/5288 BEIRUT

هكذا تكلم

علي شريعتي

فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية
مع نصوص مختارة من كتاباته

فاضل رسول

الكلمة
دار الكلمة للنشر

مقدمة الطبعة الثالثة

سبع سنوات مضت على صدور الطبعة الأولى لهذا الكتاب. وخلال هذه الفترة صدرت له طبعة ثانية عن دار الكلمة، وعدة طبعات غير مرخصة في الأرض المحتلة وبلدان عربية أخرى، كما صدرت لشريعتي ترجمات أخرى إلى اللغة العربية، إضافة إلى دراسات ومقالات كثيرة عن فكره ومؤلفاته.

لقد تم إعداد هذا الكتاب في حينه، وكذلك ترجمات لمؤلفات مفكرين إيرانيين آخرين(*) ضمن توجه ثقافي عام كان هدفه السعي لتعزيز الجسور الثقافية بين البلاد العربية والإسلامية التي يجمعها تراث مشترك وأهداف ومصالح مشتركة أيضاً.

سبع سنوات مرت على صدور الطبعة الأولى، وخلال هذه السنوات جرت أحداث كبرى في البلاد العربية والإسلامية خاصة في إيران وهي البلاد التي ارتبط بها اسم شريعتي ونتاجه الفكري. ومن نتائج هذه التطورات أن اسم شريعتي انحسر من دائرة الضوء، وذلك بسبب سيادة تقييمات معينة حول أفكاره وتفسيراته لتاريخ الشيعة ودور رجال الدين.

فالرجل الذي أطلق عليه لقب «معلم الثورة» واعترف له في البداية بالفضل في إرساء الأسس الفكرية لتعبئة ملايين الشباب على طريق الثورة الإسلامية، أصبح ينظر إليه بشك وارتياب ويتهم بالانتقائية وعدم الدقة بل والانحراف عن جادة الصواب أحياناً.

* * *

الوعي، وعي الذات، العودة للذات، الكفاح من أجل فلاح الإنسان، الحرية، الديمقراطية، نقد التاريخ ونقد الذات، الثورة على البنى والمؤسسات التقليدية تفنيد الخرافات القديمة والمعاصرة، الكفاح ضد هيمنة الخارج وضد التحجر والتخلف

(*) ـ مهدي بازركان: الحد الفاصل بين الدين والسياسة ـ ترجمة فاضل رسول. بيروت، دار الكلمة ١٩٧٩.

ـ ابو الحسن بني صدر: النفط والسيطرة: دور النفط في التطور الرأسمالي الراهن على الصعيد العالمي ـ ترجمة فاضل رسول ـ بيروت، دار الكلمة ١٩٨٠.

ـ أبو الحسن بني صدر: إيران: غربة السياسة والثروة، بيروت دار الكلمة ١٩٧٩.

والاستبداد في الداخل في آن واحد. . . كل هذه مفردات وتعابير حفلت بها كتابات شريعتي وشكّلت همّه ومحور حياته القصيرة وهدف مجهوده الفكري الضخم.

وقد حاولنا في الجزء الثاني من هذا الكتاب «أفكار شريعتي: محاور أساسية» أن نعرض ملخصاً لأفكاره ووجهات نظره، نرى ضرورة التذكير ببعضها:

١ ـ بعكس بعض معاصريه من الكتاب والمفكرين الإيرانيين (أبو الحسن بني صدر، مرتضى المطهري، السيد محمود الطالقاني، مهدي بازركان) الذين حاولوا أن يقدموا الإسلام كنظام اقتصادي اجتماعي شامل بديل، فإن كتابات شريعتي لم تأخذ هذا المنحى ولم تحاول التنظير لنظام بديل على هذه الأصعدة. لا شك أنه كثوري حالم، كان يحلم أيضاً بشيء من هذا أو يعتبره الهدف الأسمى (ولكن في المدى البعيد) لعملية «العودة للذات» وتصفية الجوانب السلبية للتاريخ الموروث. لقد انصبت أعماله ـ كعالم اجتماع قبل كل شيء على مجالين رئيسيين:

الأول: تفسير ونقد التاريخ، خاصة تاريخ الشيعة في إيران، حيث ركز نقده اللاذع على تكوّن المؤسسة الدينية المتحجرة في العهد الصفوي (١٥٠١ ـ ١٧٢٢) وسلوك بقايا هذه المؤسسة في الفترات المتأخرة. وله في هذا الميدان دراسات سوسيولوجية جديرة بالتأمل حول تاريخ نشأة الأديان والمذاهب، وخصوصاً ما يتعلق بتكون الطبقات وتفسير سلوك المجتمعات والجماعات.

والثاني: التركيز على بعث الوعي، والعودة للذات، ومعارضة أشكال الاستلاب والتقليد والخضوع لهيمنة الخارج، أي أن شريعتي حاول الاستعانة بالإسلام كسلاح تعبوي ثقافي، وبقيت معالجاته على الأغلب في الإطار الثقافي (الحضاري) والاجتماعي.

٢ ـ وجّه شريعتي انتقادات للتفسير الماركسي المبتذل للتاريخ وعجز ذلك المنهج عن تفسير وفهم تطور العالم، وخاصة تفسير الظواهر التاريخية في المجتمعات الشرقية، ولكنه كان حريصاً على أن لا يفهم كمعادٍ للماركسية أو الاشتراكية، فقد ظل الماركسيون من محاوريه، وظل ينظر إلى الصراع ويتناوله في المستوى الايديولوجي، ويرى إمكانيات التعاون بين الإسلاميين والاشتراكيين في الكفاح العملي ضد الرجعية والاستعمار. بل إن مفاهيمه الاجتماعية نفسها كانت «مساواتية» وأقرب إلى الاشتراكية، ولكن بصياغات إسلامية ترتبط بتراث الفقراء

والصعاليك وثورات المستضعفين في تاريخ الإسلام؛ ويظل أبو ذر الغفاري الرمز الأحب إلى قلبه في صدر الإسلام.

٣ ـ إن ما وصلنا من نتاج شريعتي (كتابات ومحاضرات) إنما كتب وطبع (أو سجل على أشرطة) داخل إيران، ضمن الهامش الضيق من حرية الرأي الذي سمح به نظام الشاه، لذلك نراه خالياً من المواقف السياسية المباشرة والصريحة، مما سمح للبعض باستخدام هذه الحجة الواهية في محاولة للنيل من صلابة ومبدئية شريعتي. ولكن نظرة سريعة في تلك الكتابات تستطيع أن تكشف جوهرها وتبين عداءها الذي لا يقبل المصالحة مع مجمل الوضع القائم آنذاك، بما في ذلك منظومة الأفكار السياسية ـ الثقافية التي قام عليها نظام الشاه. لقد ركز شريعتي جهده ضد الخضوع للهيمنة الأجنبية والتغرب والمظاهر الأخرى لانحطاط الثقافة والمؤسسات في ذلك العهد. وكان تأثره في هذا المجال واضحاً بكتابات المفكر الإيراني المعروف جلال آل أحمد، خاصة كتابي «التغرب» و «المثقفون». وبهذا لعبت كتابات شريعتي ومحاضراته دوراً بارزاً في توعية الشباب وبث مفاهيم إسلامية ثورية، ساهمت في التعبئة اللاحقة في ميدان الكفاح السياسي.

٤ ـ ظل شريعتي مكافحاً على جبهتين، حريصاً على التوازن بينهما: جبهة الكفاح ضد هيمنة الخارج والقوى الممثلة له في الداخل (نظام الشاه، والمؤسسات السياسية والثقافية المتغربة والتابعة له)، وجبهة الكفاح ضد البنى التقليدية الموروثة والظواهر الرجعية والمعيقة للتقدم في مجتمعاتنا.

في **الجبهة الأولى** تميز شريعتي بأفق واسع وبنظرة تاريخية بعيدة المدى لأطراف الصراع، مُلاحظ أهمية الصراع التاريخي بين الدولة العثمانية (على علاّتها) كممثلة لعالم الإسلام، وبين الغرب الاستعماري، وانتقد في هذا المجال موقف سلاطين الصفويين الذين حاولوا التعاون مع أوروبا ضد الدولة العثمانية، وعموماً لم تغب النظرة الحضارية ـ الثقافية الشاملة للصراعات في العالم من كتابات شريعتي.

أما على الجبهة الثانية فقد قدم شريعتي معالجات جريئة وعميقة حول الظواهر التالية:

أ ـ التعصب المذهبي (الشيعي ـ السني) إذ اعتبر الصراعات المذهبية بأشكالها المتحجرة والدموية، إنما هي نتاج عهود الانحطاط والتجزئة في التاريخ الإسلامي، وإن على المسلمين أن يتجاوزوها وهم في طريق الصحوة والنهوض والوحدة.

ب ـ المؤسسة الدينية (في صورتها التقليدية والمتحجرة): أشاد شريعتي بدور «علماء

المسلمين» في التاريخ ولكنه اعتبر دور «رجل الدين» طفيلياً ونتاج مراحل التخلف الحضاري في تاريخ الإسلام، كما أن قيام فئة من رجال الدين مهمتهم الشفاعة وتلقي النذور والوساطة بين الإنسان والخالق لم يجر بمعزل عن التأثر بالنموذج المسيحي في القرون الوسطى، وقد طرح شريعتي موقفاً واضحاً ضد سلطة رجال الدين والمؤسسة الدينية.

جـ ـ الكفاح ضد التخلف والخرافة: لم ينجرّ شريعتي، وهو يعارض الهيمنة الأجنبية ومظاهر التغرب، إلى موقف لا نقدي من الذات التاريخية والاجتماعية للمسلمين، فانتقد بشكل ساخر ولاذع القناعات الخرافية التي يتحمل رجال الدين مسؤولية كبيرة في بثها وتكريسها.

د ـ في العلاقة بين القومية والإسلام: عارض شريعتي التعصب القومي الضيق سواء كان ذلك في تاريخ الإسلام (التعصب العربي الأموي، أو التعصب الشعوبي الفارسي) أو في العهود المتأخرة. وهنا وجه الانتباه إلى محاولات إحياء النزعة القومية الإيرانية كنقيض للانتماء للإسلام، وتتبع تاريخ تلك المحاولات منذ العهد الصفوي إلى العهود المتأخرة. لقد فهم شريعتي الانتماء لأمة الإسلام كانتماء حضاري شامل ورباط يشد الشعوب الإسلامية لبعضها، وكان يفهم العلاقة بين العصبيات والانتماءات المختلفة (قومية، دينية، إلخ . . .) كعلاقة انسجام ودوائر تلتف حول بعضها، لا كنقائض لبعضها البعض.

* * *

تمر البلدان العربية الإسلامية، وبلدان الشرق الأوسط بشكل خاص، بإحدى أسوأ مراحل تاريخها، فالصراعات السياسية والمذهبية تنخر جسم الأمة، ومظاهر التبعية والعجز ما تزال هي السائدة. ومهما كانت الصراعات على المستوى السياسي مريرة، ومهما كنا عاجزين عن تقديم حلول لها، فإن العمل على الصعيدين الثقافي والفكري يجب أن لا يتراجع في أولوية اهتمامنا، فمثل هذا العمل إذا وجه نحو التوعية والنقد العميق، واتخذ الوحدة والتغيير هدفاً له، فإنه سيصبح ولا شك ذخراً للمستقبل وأساساً يرسى عليه جهد سياسي وحضاري أكثر فعالية.

إن شريعتي الذي حاولنا أن نعرف به في هذا الكتاب كان هو نفسه من روادهذا الطريق.

د. فاضل رسول

تمهيـــد

يعتبر علي شريعتي من أبرز رواد الحركة الاسلامية في ايران ومفكريها؛ وقد لعبت جهوده وأفكاره دوراً كبيراً في التعبئة الفكرية والسياسية التي سبقت الثورة الايرانية، إلى حد انه كان يسمّى في أوساط الشعب «معلم الثورة» لذلك، كانت ترجمة «شريعتي» إلى اللغة العربية وتعريف قراء العربية به مهمة رئيسية ، ضمن الجهود المبذولة لترجمة أعمال المفكرين الايرانيين إلى العربية . هذه الجهود تستهدف إحياء وتعزيز العلاقات الوثيقة بين شعوبنا الاسلامية ـ خصوصاً على الصعيد الثقافي ـ بعد أن عملت عهود السيطرة الأجنبية ، وتحكم أنظمة التجزئة والتبعية، على خلق بون بين هذه الشعوب .

لكن ترجمة جميع أعمال شريعتي ـ أو حتى أعماله الرئيسية ـ ليست بالمهمة السهلة ، وليست بالتالي ضمن طاقتي . من جهة أخرى كنت واثقاً بأن ترجمة كتاب معين له ، سوف لن يفيد القارىء العربي في الاحاطة بفكر شريعتي ، والاطلاع ـ على الأقل ـ على خطوطه العريضة . إضافة إلى أن قراءة كتاب واحد لشريعتي ،قد يؤدي إلى إساءة فهمه ، إذا لم يُرْبَط ذلك بالتوجه العام لجهوده وأفكاره . وقد حدث فعلاً ان استفاد بعض الناس (وخاصة منظمة الفرقان التي قامت باغتيال عدد من قادة الثورة الاسلامية في ايران) ، من بعض النصوص المجتزأة من شريعتي ، والتي ينتقد فيها رجال الدين ومفاهيم سائدة بينهم ، استفادوا منها للتشهير برجال الدين وبدورهم في المجتمع والثورة عموماً ، وبالثورة الاسلامية في ايران خصوصاً . لذلك كان من الضروري ، القاء ضوء شامل على أفكار شريعتي ، والظروف التي نشط فيها وكتب ، لتحديد موقفه واتجاهه ضمن الحركة الاسلامية .

هكذا جاءت فكرة اعداد دراسة مختصرة عن أفكار شريعتي ، لتنشر مع نصوص مختارة من كتاباته .

وإذا كنا لا ندعي بأن هذه الدراسة ، كافية ووافية وخالية من النواقص ، إلا أننا نؤكد في الوقت نفسه ، بأن الهدف منها ، هو إلقاء الضوء على الجوانب الأساسية من فكر شريعتي ، وعلى

الظروف التي برز فيها ، وعلى الدور النظري والتعبوي الهام الذي لعبه شريعتي من خلال ذلك الفكر .

... ومن الجدير بالذكر ، اننا في استعراضنا لأفكار شريعتي ، اعتمدنا جميع كتاباته المنشورة ، ومحاضراته ، وما توفر من مقالاته ورسائله .

أما النصوص المختارة ، فقد سعينا الى أن تكون معبرة حقاً عن أفكار شريعتي. لذلك اخترنا نصوصاً من كتاباته التي يعبر فيها عن أفكار منهجية، وخصوصاً المقاطع المكثفة بالمعاني والمعبرة بدقة عن موقف شريعتي؛ وقد كنا حريصين، عند اختيارنا لمقاطع أو لجزء من نص كامل، أن يكون معبراً عن النص الكامل أو ملخصه، وأن يكون اقتطاف النص أميناً لأصله ولمجموع النص، مع تأكيدنا مرة أخرى، على أهمية ترجمة نصوص أساسية كاملة لشريعتي، وهو ما نرجو أن نوفق فيه في المستقبل.

وفي القسم المخصص لعرض أفكار شريعتي ، اعتمدت على جميع مؤلفاته وما توفر من خطبه ورسائله ؛ ولكنني لم أشر إلى المصادر في الهامش ، لعدم جدوى ذلك بالنسبة للقارىء العربي الذي لا يمكنه الاستفادة من العودة للمصادر . لقد حاولت جهدي أن أميّز الكلام المقتبس نصاً من شريعتي بأن أضعه بين هلالين صغيرين . ولكنني اختصرت بعض الفقرات ، أو عرضتها بصيغ أكثر اختصاراً ووضوحاً . أما القسم المخصص لنصوص مختارة من شريعتي ، فهي نصوص ترجمت دون حذف أو اختصار .

لقد اعتمدت في عرض أفكاره وتحليلها ، عدداً كبيراً من نصوص شريعتي ، محاولا تقسيم وتنظيم المواضيع الأساسية التي عالجها هو .

وهكذا ، فقد اقتبست ولخّصت حسب ترتيب المواضيع ، مما سيجعل بعض الفقرات غير مترابطة . لكن ذلك لا يمكن تلافيه ، أثناء تكثيف واعادة تبويب وتنظيم مادة ضخمة كمؤلفات شريعتي .

هذا ، وقد اكتفيت بعرض أفكاره ، وتحليل أهم جوانبها ، والقاء بعض الضوء على خلفيات موقفه . علماً بأن الكتابة عن شريعتي وترجمة نصوصه ، لا تعني بالضرورة الاتفاق معه في جميع وجهات نظره ، أو المناداة بالأخذ بها كما هي . كما أن عدم الاتفاق مع وجهة نظر معينة ، لا يعني التقليل من أهمية هذا المفكر الاسلامي الثوري ولا من دوره الريادي ؛ ولكنني أعتقد بأن ما يحتاجه القارىء العربي ، هو كتاب ملخص ، يعرض أساس فكر شريعتي ؛ ولا شك بأن التعريف بفكره ، سيساعد أية جهود أخرى تبذل لدراسته ونقاشه وتطوير أطروحاته .

نبذة عن حياة علي شريعتي

* ولد في شهر كانون الأول من العام (١٩٣٣) ، في قرية «مزينان» القريبة من مدينة مشهد ، في محافظة خراسان ؛ وكان أبوه ، محمد تقي شريعتي ، مفسراً للقرآن وكاتباً معروفاً ، ومناضلاً في الحركة الوطنية ، ومؤسساً لمركز نشر الحقائق الاسلامية .

* عندما كان طالباً في المدرسة الثانوية ، نشط ضمن التيار الذي قاده الدكتور مصدّق . في العام (١٩٥٤) ، استمر ينشط ضمن تواصل ذلك التيار ؛ إذ أصبح عضواً في حركة المقاومة الوطنية ، التي أسسها آية الله زنجاني وآية الله طالقاني ومهدي بازركان ؛ وبعد تشتت الحركة بسبب القمع ، العام (١٩٥٨) ، سجن شريعتي لمدة ستة أشهر .

* في العام (١٩٥٥) ، دخل كلية الآداب بجامعة مشهد ؛ وتزوج في العام (١٩٥٦) من زميلته في الدراسة ، السيدة بوران شريعت رضوي ، أخت الشهيد مهدي شريعت رضوي ، من مناضلي الجبهة الوطنية . أنشأ في الجامعة ، حلقات دراسية لمناقشة قضايا الاسلام ، مستعيناً بجهود والده في هذا المجال .

* بعد تخرُّجه من الجامعة بدرجة امتياز ، في الأدب ، أُرسل في بعثة دراسية إلى فرنسا ، العام (١٩٥٩) ؛ وهناك واصل نشاطه السياسي إلى جانب دراسته ؛ فأسس فرع أوروبا ، لحركة تحرر ايران ، التي أنشأها بازركان والطالقاني في العام (١٩٦١) .

* في فرنسا ، درس الأديان وعلم الاجتماع والأدب ؛ وحصل على شهادتين للدكتوراه في تأريخ الاسلام وعلم الاجتماع ؛ وبدأ هناك بنشر بعض دراساته عن الاسلام باللغتين الفرنسية والفارسية ، كما ترجم عن الفرنسية كتاب لويس ماسينيون ، عن سلمان الفارسي .

* في فرنسا أيضاً ، كان من أبرز النشطاء في دعم الثورة الجزائرية ، وتنظيم التظاهرات ونشاطات التضامن معها ؛ ومن هناك تراسل مع المفكر المعروف فرانز فانون ، وترجم للفارسية قسماً من كتابه «معذبو الأرض» .

ظل علي شريعتي مناضلاً من أجل تنظيم الحركة الاسلامية في الخارج ؛ ولعب دوراً في تكوين النوى الأولى للجمعيات الاسلامية للطلبة الايرانيين في الخارج ، متعاوناً في ذلك ، مع أبي الحسن بني صدر وحسن حبيبي وآخرين .

* في منتصف الستينات ، قرر العودة إلى إيران ؛ وكانت نتيجة تلك المخاطرة ، أن اعتقل على الحدود ، ثم أطلق سراحه بعد فترة ، وعينٌ مدرساً في جامعة مشهد ، وبعدها في جامعة طهران .

* وفي العام (١٩٦٩) ، تأسست في طهران حسينية الارشاد ، لتصبح بعد فترة ، مركزاً لنشاطات علي شريعتي ؛ حيث قام بالقاء محاضرات منتظمة حول الاسلام وتأريخ الشيعة ، مبلوراً من خلالها ، منظومة أفكاره حول الاسلام ، والتي أراد منها ، تصحيح مفاهيم سائدة خاطئة عن الاسلام ، كما أراد منها ، شحذ الاسلام سلاحاً للتعبئة الفكرية والسياسية في أوساط الشباب ؛ وقد أسس شريعتي في حسينية الارشاد ، خمس لجان لتطوير النشاطات في مجالات : تأريخ الاسلام ، تفسير القرآن ، الأدب والفن ، اللغة والأدب العربي واللغة الانكليزية . كما نظم مسرحية عن ثورة « سربداران » المساواتية التي حدثت في ايران خلال القرن الثامن الهجري .

* التف حول حسينية الارشاد ونشاطاتها جيل كامل من الشباب ؛ وكانت محاضرات شريعتي ، تطبع كراريس ، وتسجل أشرطة ، لتوزع بالآلاف في كافة أنحاء إيران . إلا أن نشاطاته ، اصطدمت بمعارضة فئة من رجال الدين ؛ فشنوا على شريعتي حملات تشهير ظالمة ، واتهموه بالبهائية ، والوهابية ، والزندقة و . . ونشروا ضده كتباً عديدة ، اتهموه فيها ، بخيانة الاسلام وادخال البدع فيه .

* في العام (١٩٧٣) ، أغلقت السلطة حسينية الارشاد ، واعتقلت علي شريعتي ووالده . بقي ١٨ شهراً في السجن ، حيث كتب من هناك : « سيظل هؤلاء الجلادون يتحسرون على سماع كلمة آه مني » .

أطلق سراحه بعد أن تدخل من أجله المسؤولون الجزائريون ، أثناء زيارة الشاه إلى الجزائر ، في آذار العام (١٩٧٥) . لكنه وضع تحت المراقبة ومنع من أية نشاطات علنية .

* في آذار العام (١٩٧٧) ، غادر طهران متوجهاً إلى لندن ، ليبدأ مرحلة جديدة من النشاط خارج البلاد ، بعد أن سدت في وجهه السبل في ايران . ولكنه قتل بعد شهر من وجوده في لندن بطريقة غامضة . وقد نقل جثمانه إلى سوريا ، ليدفن إلى جوار مرقد السيدة زينب . وقد أبنه السيد ياسر عرفات والامام السيد موسى الصدر .

* إن انخراط جيل كامل من الشباب في صفوف الحركة الاسلامية الايرانية ، وفي الثـورة الأخيرة ، إنما يرجع إلى حد كبير ، إلى جهود علي شريعتي التي سبقت الثورة . وكان اسمه يتردد أثناء الثورة بعد اسم الخميني ، باعتباره معلماً للثورة وللفكر الاسلامي الثوري .

كما ان مئات من قادة ومناضلي الحركات السياسية الايرانية ، كانوا من تلامذة شريعتي ، ومن المتأثرين بكتاباته ونشاطاته في حسينية الارشاد .

الجزء الأول: المفكر والعصر

الفصل الأول

خلفية تاريخية

بعد قرون رزحت فيها ايران تحت حكم السلالتين الصفوية والقاجارية ، اللتين كرّستا التخلف والاستبداد والتبعية ، تبلور الكفاح التحرري المناهض للسيطرة الأجنبية في أواخر القرن التاسع عشر ، وبرزت الحركة الاسلامية كأحد أهم التيارات في الثورة الايرانية المعاصرة .

ولعل من المفيد أن نشير ، ولو باختصار شديد ، إلى تكوّن الدولة الصفوية الايرانية (١٥٠١ م) ، وعلاقة ذلك الحدث بقوة المذهب الشيعي والمؤسسة الدينية الشيعية في ايران ؛ لأن ذلك يشكل احدى أهم المسائل التي تناولها علي شريعتي بالبحث والتحليل النقدي .

من المعلوم ان ايران كانت منذ العهد الأموي وإلى القرن العاشر الهجري ، مهداً لحركات معارضة متتالية ، قامت بها إما فرق شيعية مختلفة ، أو قوى متأثرة بالفكر الشيعي الذي أصبحت ايران أهم مركز له . فقد قامت انتفاضات عديدة للشيعة الزيدية ، ثم الكيسانية ، ثم أصبحت ايران مركزاً لنشاط الحركة الاسماعيلية ؛ وفي الفترة ما بين القرنين السابع والتاسع للهجرة ، قامت ثورات شعبية ، كان طابعها الرئيسي مناهضة الاحتلال المغولي ؛ وكان فكر هذه الحركات وأهدافها مزيجاً من التشيع والصوفية التي شاعت بقوة في تلك الفترة .

كل ذلك خلق تاريخاً متواصلاً للشيعة في ايران ، ومهد للظروف التي قامت فيها الدولة الصفوية التي حملت راية الشيعة الامامية .

كانت الحركة الصفوية في بدايتها ، احدى حركات الدراويش التي شاعت في القرنين الثامن والتاسع الهجريين . وقد انتمى الصفويون (ومركزهم في شمال غربي ايران) ، إلى المذهب الشيعي الامامي في القرن التاسع ، ـ بعد أن كانوا من السنة الشافعية أو تظاهروا بذلك من قبل ـ كاسبين بذلك ، تأييد قبائل قوية في آسيا الصغرى ، كانت تنتمي سابقاً لبعض فرق غلاة الشيعة .

تبلورت الحركة الصفوية وتطورت ، ضمن الصراع مع المناطق السنية المجاورة ؛ وعندما

انتصرت الحركة وتأسست الدولة الصفوية ـ التي وحدت ايران بعد قرون من الانقسام والاحتلال الأجنبي ـ بدأ الصفويون عهدهم بتثبيت الشيعة الامامية مذهباً رسمياً للدولة ، وفرضوا ذكر الأئمة الاثني عشر ، ولعن الخلفاء الثلاثة : أبو بكر وعمر وعثمان في خطبة الجمعة ؛ وشكلت الدولة مجاميع مسلحة تجوب المدن والقرى ، وتفتك بكل من لا يبدي الولاء للشيعة ، أو لا يلعن الخلفاء الثلاثة .

وهكذا سادت موجة من التعصب المذهبي واضطهاد السنة في ايران ، قابلها في الدولة العثمانية موجة من العداء للشيعية ، خصوصاً بعد قمع انتفاضات شيعية حدثت في آسيا الصغرى ، وأدت إلى هجرة ـ أو تهجير ـ قبائل بأسرها إلى الجانب الايراني ؛ بينما هربت أعداد كبيرة من السنة الايرانيين إلى أراضي الدولة العثمانية أو إلى أوزبكستان المجاورة . هكذا أدت موجة التعصب المذهبي في ايران والدولة العثمانية ، إلى تكريس « شيعية » ايران وتكوين أكثرية شيعية كبيرة فيها ، بعد أن كان الشيعة إلى ذلك القرن لا يتجاوزون نصف سكان البلاد .

وفي عهدهم ، تم تكوّن المؤسسة الدينية الشيعية الفائقة القوة والنفوذ في ايران ؛ حيث استقدموا علماء الشيعة من البحرين والعراق وجبل عامل ، وأسسوا مدارس دينية ، وأصبحت « أصفهان » مركز المرجعية الدينية للشيعة الامامية ؛ ولعب كبار رجال الدين دوراً كبيراً في إدارة شؤون البلاد إلى جانب الملك ؛ ولكن الملك نفسه ، اكتسب صفة دينية وتزكية دائمة من جانب رجال الدين ؛ حيث بدأ نوع من الاندماج بين الدولة والمؤسسة الدينية ؛ وهكذا تأسست المؤسسة الدينية « الرسمية » للشيعة ، كمؤسسة لصيقة بالدولة الصفوية ، بعد أن ناضل الشيعة قروناً ضد الحكومات الجائرة والمستبدة .

إن الصفويين اتبعوا سياسة تعصب مذهبي ضيقة الأفق ، ودخلوا في حروب خاسرة ومنهكة مع جيرانهم المسلمين السنة (العثمانيون في الغرب والأوزبكيون في الشمال والأفغان في الشرق) . أمّا محور سياستهم الدولية فكان التعاون مع الدول الأوروبية الاستعمارية ضد الدولة العثمانية ؛ وفي محاولتهم المستمرة لاسترضاء الأوروبيين وحثهم على قتال الدولة العثمانية ، قدموا المزيد والمزيد من التنازلات لسياسة النهب الاستعمارية ، ومنحوا الشركات الأجنبية امتيازات ومصالح ضخمة في ايران .

إلى جانب ذلك ، تحولت الدولة الصفوية إلى دولة مستبدة متخلفة ، حيث مارست استبداداً يندر مثيله ، مستفيدة من الغطاء الشرعي الذي منحتها اياه المؤسسة الدينية « الرسمية » .

إن الدولة الصفوية ، حاولت من خلال ترويجها للتعصب المذهبي ، ومعاركها الخاسرة مع جيرانها المسلمين، أن تجعل من ذلك التعصب سياجاً يحمي استقلال إيران، بل ويصلح أداة للتوسع أيضاً . ومن أجل ذلك لم تتورع حتى عن تشويه الوجه الحقيقي للتشيع وللتراث المجيد للشيعة. وفي عهد الصفويين جرى ادخال خرافات عديدة إلى التراث الشيعي ، كما حاولوا مزج التشيع بالروح القومية الايرانية في محاولة لاعطاء التشيع طابعاً ايرانيا.

إن تلك السياسة الضيقة الأفق ، ألحقت أبلغ الأضرار بايران وبالعالم الاسلامي ، وأنهت الدولة الصفوية نفسها . لقد أظهرت التجربة التأريخية ، بأن الخيار الوحيد الصائب أمام الصفويين ، كان الوحدة مع الدولة العثمانية ومع جيرانهم المسلمين الآخرين ، وجعل تلك الوحدة ضمانة لاستقلال المنطقة ووقوفها بوجه الأطماع الاستعمارية ، تمهيداً لظروف مناسبة لنهوض العالم الاسلامي من جديد ، بعد أن كانت شروط مهمة قد توفرت لذلك (تصاعد قوة الدولة العثمانية، طرد المغول، نهاية الحروب الصليبية) .

بعد أن سقطت الدولة الصفوية (١٧٢٢ م) أمام هجوم الأفغان ، وعاشت ايران أكثر من نصف قرن في ظل الفوضى والحروب المحلية ، نشأت في أواخر القرن الثامن عشر الدولة القاجارية (١٧٩٥ ـ ١٩٢٥) ، التي ورثت جميع مساوىء الدولة الصفوية (التبعية للغرب ، الاستبداد الداخلي ، التعصب المذهبي ومواصلة المعارك مع الدول الاسلامية الأخرى ، . . الخ .) ؛ وفي عهدهم ازداد التغلغل الاستعماري ، وخسرت ايران المزيد من أراضيها وثرواتها الوطنية ، حيث باع الملوك القاجاريون مصالح البلاد لقاء أثمان بخسة يواصلون بها حياة البلاط المتفسخة .

كذلك حاول القاجاريون، استخدام الدين والمؤسسة الدينية غطاءً لحكمهم ولتبرير استبدادهم ؛ ولكن استمرار ذلك الوضع لم يعد ممكناً مع ايغال القوى الاستعمارية في نهب ايران ، ومع تبلور الوعي الشعبي المناهض للأجنبي ؛ فقد حدث أول تعارض مهم بين المؤسسة الدينية والسلطة القاجارية في العشرينات من القرن التاسع عشر ، وذلك عندما احتل الروس المقاطعات الشمالية من ايران (والتي أصبحت تسمى اليوم بالجمهوريات الآسيوية في الاتحاد السوفياتي) ؛ واستسلم القاجاريون آنذاك أمام شروط روسيا القيصرية ، ولم يتصدوا للاحتلال الأجنبي ، مما أدى إلى قيام رجال الدين بقيادة السيد محمد المجاهد بتنظيم حرب مقاومة ضد الاحتلال الروسي (١٨٢٦ م) وأعلنوا الجهاد ، متهمين فتح علي شاه بالتخاذل والاستسلام .

حاول المحتلون الروس اقناع علماء الدين بوقف المعارك لكنهم فشلوا ؛ فأرسلوا وفداً إلى فتح علي شاه ، الذي كان ـ بعد أن خرج الأمر من يده ـ مضطراً لمسايرة المد الشعبي ؛ ففي جوابه

للمندوب الروسي ما يغني عن الشرح : « انني أعلـم بأن مصلحـة الدولـة هي في السلـم وفي مصالحتكم ، لكن مصلحتنا الوطنية تضطرنا لتأييد زعماء الدين والمقاومة التي نظموها » .

بدأ الشاه وامراء البلاد أيضاً بالمقاومة بغرض احتواء الكفاح الشعبي ؛ ونجحوا في انتزاع المبادرة من أيدي رجال الدين ، وانتهى الأمر بهزيمة ايران أمام الروس وتوقيع معاهدة (تركمان جاي ١٨٢٨ م) ، التي كرست الاحتلال الروسي لخمس مقاطعات ايرانية .

بعد ذلك ، قاد رجال الدين مرة أخرى ، انتفاضة شعبية ضد الأجانب ؛ فبعد أن أعطت المعاهدة حقوق الحصانة للرعايا الروس ، وبعد أن ازداد النفوذ الروسي في البلاد ، وأصبحت السفارة الروسية دولة داخل الدولة ، بدأ رجال الدين بتعبئة المشاعر الوطنية ضد ذلك الوضع ؛ وقد حدث أن اعتدى بعض الروس على نساء مسلمات ، فانعقد على أثر ذلك اجتماع كبير لعلماء الدين ، وجهوا فيه انذاراً إلى الشاه كي يوقف الروس عند حدهم ؛ وعندما لم تُجْدِ محاولتهم نفعاً ، قادوا الجماهير إلى السفارة الروسية لاحتلالها (١٨٢٩ م) ، فأدى ذلك إلى قتل السفير و ٣٧ من أعضاء السفارة ؛ مما دفع بالبلاط ـ بمساعدة بعض رجال الدين المرتبطين به ـ إلى شن حملة ضد أولئك « الذين ورطوا البلاد في حرب خاسرة » ، ملقياً عليهم تبعة الهزيمة .

أما الحدث الثاني الذي برزت فيه الحركة الاسلامية في قيادة الكفاح الوطني ، فهو انتفاضة التبغ (١٨٩٠ ـ ١٨٩٢ م) .

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، تعمقت تبعية ايران ، وازدادت حدة التنافس الاستعماري على نهبها ؛ وكان ناصر الدين شاه القاجاري (١٨٤٨ ـ ١٨٩٦ م) ، يواصل اعطاء الامتيازات للشركات الأجنبية دون حدود ، حتى سمي عهده بعهد الامتيازات .

وفي الثمانينات من القرن نفسه ، أعطى للبريطانيين امتياز إنشاء سكك للحديد والتنقيب عن المعادن ، وسمح لبنوك أجنبية بالعمل في ايران ؛ وعندما عارض الروس ـ من موقع التنافس ـ منحهم بالمقابل امتيازات تجارية ضخمة لاسترضائهم . إلا أنَّ بعض علماء الدين ، اعترضوا على سياسة الامتيازات هذه وخصوصاً مسألة انشاء البنوك الأجنبية ؛ وكان لجمال الدين الأفغاني دور في حثهم على المعارضة . فما كان من الشاه ، إلا أن أعطى لشركة بريطانية لمتياز احتكار التبغ الايراني (١٨٩٠) ، الذي كان بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير . أدى ذلك القرار ، إلى الحاق ضرر كبير بمصالح فئات واسعة من جماهير الشعب الايراني ، وبالتالي إلى قيام حركة احتجاج ، ما لبثت أن تطورت إلى انتفاضة شعبية قادها علماء الدين .

إن اصرار الشاه على موقفه ، بقمع التحرك الشعبي ونفي كبار علماء الدين ، قد دفع

بالمرجع الديني الأعلى للشيعة ، المرزا محمد حسن الشيرازي (وكان آنذاك يقيم بسامراء في العراق) لإصدار فتواه التأريخية المشهورة بتحريم التبغ ، التي تم الالتزام بها بلفة في ايران ، حتى استسلم الشاه للمطلب الشعبي وألغى الاتفاقية ؛ وكانت نهايته على يد أحد تلامذة جمال الدين الأفغاني في العام (١٨٩٦) . هكذا ، وبعد قرون من اندماج المؤسسة الدينية بالسلطة السياسية في ايران ، حدث ذلك التعارض الهام بينهما ، الذي كان بداية لنهوض وطني توّج فيما بعد بالثورة الدستورية (١٩٠٥ - ١٩١١) ، واستمر إلى ما بعدها .

إن ثورة (١٩٠٥ - ١٩١١) ضد الاستبداد القاجاري والحكم الملكي المطلق ، شهدت بداية تبلور التيارات داخل المؤسسة الدينية ، كما شهدت بروز حركة اسلامية خارج المؤسسة وداخلها .

ونقصد بالمؤسسة الدينية ، جميع رجال الدين والعاملين في المراكز والمؤسسات الدينية (العتبات المقدسة ، المزارات ، . .) وكذلك في المدارس الدينية والحوزات العلمية الرئيسية ومؤسسات النشر التابعة لها . . والأهم من ذلك كله قمة هذه المؤسسة ، أي المرجعية الدينية للشيعة (مراجع التقليد) . أما الحركة الاسلامية ، فنعني بها حركة سياسية قادها رجال دين أو شخصيات وطنية مؤمنة بالاسلام . هذه الحركة هي حركة وطنية مناهضة للاستعمار والسيطرة الأجنبية وللاستبداد الداخلي المرتبط بها ، وهي أيضاً حركة اهتدت بالاسلام ، واعتبرت مهمتها تطبيق مبادىء الاسلام (وإن اختلفت الاجتهادات ودرجة الالتزام بهذا المبدأ أو التمسك به من فترة لفترة وقيادة لقيادة) .

من هنا يمكن التمييز ، إذ ان الحركة الاسلامية وجدت أحياناً كتيار داخل المؤسسة الدينية ، ولم تشمل كل المؤسسة (خاصة في فترات الانحسار وتقوقع القسم الأكبر من المؤسسة) . كما وجدت أحياناً أخرى خارج المؤسسة بشكل رئيسي ، لكنها ضمت جزءاً أو عناصر من المؤسسة .

منذ تكوين الدولة الصفوية وإلى القرن التاسع عشر ، نحن أمام اندماج المؤسسة الدينية مع السلطة الملكية الحاكمة التي تسترت بالاسلام . وفي القرن التاسع عشر نحن أمام حركة اسلامية متمثلة في نشاط جناح من المؤسسة الدينية ، من اعلان الجهاد ضد الاحتلال الروسي (١٨٢٦) ، إلى انتفاضة التبغ (١٨٩٠ - ١٨٩٢) .

أما في الثورة الدستورية ، فان المبادرة الأولى انطلقت من «المجلس العام للأحرار» ، الذي تكون العام (١٩٠٢) من بعض صغار رجال الدين (جمال الدين الواعظ ومرزا نصرالله ملك المتكلمين) ، وشخصيات وطنية أخرى ، ومهدت للثورة الدستورية ، ثم كسبت تأييد جناح من

كبار رجال الدين والمؤسسة الدينية (طباطبائي ، ببهاني ، أفجه لي ، . .) الذين وقفوا بثبات في صف الحركة الدستورية ، ولولا دعمهم لما كانت النجاحات الأولى للثورة ممكنة . لكن جناحاً آخر من المؤسسة الدينية وقف بجانب الشاه ، مدافعاً عن الاستبداد باسم الشريعة ، وقائلاً بأن البلد ليس بحاجة إلى دستور وقوانين ، لأن سن القوانين المدنية هو اعتداء على قدسية التشريع الالهي .

إلا أن التيار الغالب في المؤسسة الدينية وقف بجانب الثورة ، كما ان قمة المرجعية أفتت بجانب الثورة . لكن هذا التيار الاسلامي الثوري ناضل خلال الثورة على جبهتين : من جهة ضد الجناح المتزمت من رجال الدين والمؤيد لاستمرار الاستبداد ، ومن جهة ضد الجناح الليبرالي المتغرب الذي قاده مثقفون متأثرون بالغرب (تقي زاده ، ملكم خان ، . .) ؛ واعتبروا ان ايران « يجب أن تصبح أوروبية من قمة رأسها إلى أخمص قدميها » ، على حد تعبير تقي زاده .

ولكن هذا التيار الثوري رغم تمايزه عن تيار المثقفين المتغربين اضطر في النهاية للقبول بالصيغة الغربية للديمقراطية

بعد الثورة الدستورية ، نحن أمام تطور جديد في الحركة الاسلامية ؛ فقد تشكل لأول مرة حزب اسلامي باسم « اتحاد الاسلام » برئاسة مرزا كوجك خان الذي أصبح من كبار الزعماء الوطنيين في ايران . كان كوجك خان في شبابه طالباً للعلوم الدينية متأثراً بفكرة وحدة البلدان الاسلامية وبفكر جمال الدين الأفغاني عموماً ، وعلى صلة طيبة بتلامذة الأفغاني في تركيا .

ضم الحزب في قيادته أغلبية من رجال الدين والتجار ؛ وكان مركز نشاطه شمالي البلاد ، حيث نظم منذ (١٩١٦) حركة مسلحة في الغابات . وقد نشط «اتحاد الاسلام» خارج المؤسسة الدينية ، التي كانت تعيش فترة انحسار بعد الثورة الدستورية . في العام (١٩٢٠) ، تعاون كوجك خان مع الحزب الشيوعي الايراني وأثمر التعاون عن تشكيل « جمهورية كيلان » ، التي لم تعمر طويلاً ، بعد أن دب الخلاف وتفاقم بين«اتحاد الاسلام»الشيوعيين لدرجة الاقتتال الداخلي وهزيمة الثورة . لكن كوجك خان ، ظل خلال التعاون مع الشيوعيين وروسيا السوفياتية ، حريصاً على استقلال حركته وبلاده عن الاتحاد السوفياتي ، وكذلك على احترام أحكام الاسلام وعدم تطبيق التعاليم الشيوعية في المناطق المحررة .

بعد ذلك شهدت مناطق أذربيجان حركة مسلحة وطنية ، قادها رجل الدين الوطني الشيخ محمد الخياباني ، وكان من رجالات الثورة الدستورية . لقد نظم الخياباني رجال الدين في منطقته ، وكانت المساجد مراكز توعية وتنظيم في حركته ؛ ومن أهم ما ركز عليه الخياباني : العودة للاسلام الأصيل ، وذلك من أجل هدفين متلازمين : معارضة الاستبداد والفساد السياسي ،

والكفاح ضد النفوذ الأجنبي الذي كانت اتفاقية (١٩١٩) الايرانية - البريطانية قمة تجسيده .

إلى جانب النضالات العنيفة التي قادها رجال دين وتجمعات اسلامية ، لا بد من الاشارة إلى دور علماء الدين الذين ظلوا يناضلون من داخل البرلمان ؛ وأبرز رمز لهذا النضال هو العالم الديني السيد حسن المدرس ؛ وقد كان أول داعية لسياسة التوازن السلبي (التي بلورها مصدق فيما بعد) ؛ وقد نظم المدرس مع مصدق ، في العشرينات ، حركة المعارضة لحكم رضا شاه داخل البرلمان ؛ وفي الثلاثينات ، اعتقل المدرس ثم نفي واغتيل على أيدي رجال الشاه (١٩٣٨) .

إن رضا شاه ، خلال عشرين عاماً من حكمه الدكتاتوري الأسود ، صفى كل المعارضة السياسية ، وحكم بالحديد والنار ، استناداً الى الجيش والى دعم القوى الأجنبية . كما لم تنهض الحركة الوطنية حقاً إلا بعد سقوطه (١٩٤١) ، عندما دخلت قوات الحلفاء إلى ايران ونفت الشاه للخارج ، وبدأ بذلك عهد الانفتاح السياسي والنهوض الديمقراطي الذي شهدته ايران في الأربعينات ، وكان مصدق رمزاً له وقائداً .

في هذه الفترة - أي منذ بداية الأربعينات وحتى سقوط مصدق (١٩٥٣) - اكتسح التيار الوطني الديمقراطي المتمثل أساساً بخط مصدق والجبهة الوطنية ، ساحة النضال الوطني في البرلمان والشارع على حد سواء . وخلالها أيضاً ، ظلت أغلبية الفئة العليا من المؤسسة الدينية غير فعالة في الكفاح السياسي ؛ لكننا مرة أخرى ، نجد جناحاً من المؤسسة يتعاون مع مصدق ، وكان الرمز البارز لهذا الجناح ، هو آية الله الكاشاني ، الذي بدأ نشاطه السياسي عندما عاد إلى ايران من النجف الأشرف (١٩٤٦) ، ثم تصدر الدعوة إلى التطوع للجهاد دفاعاً عن فلسطين ؛ ورغم ان دعوته لم تلق نجاحاً يذكر ، بسبب الموقف الرسمي للحكومة ، إلا أنها أكسبته شعبية كبيرة ، مما أعطى لتحالفه مع مصدق أهمية بالغة . كان هذا التحالف أهم عماد لعمود الحركة الشعبية ، كما كان انتهاؤه أهم عامل في سقوطها ، فعندما اختلف الكاشاني مع مصدق ووصل بموقفه حدّ معاداته ، جرى استغلال هذا الموقف من قبل بقايا نظام الشاه ومنظمي انقلاب (١٩٥٣) ضد حكم مصدق .

خلال فترة امتدت أكثر من أربعين عاماً (من نهاية الثورة الدستورية وإلى الخمسينات) ، عاشت الحركة الاسلامية مرحلة انحسار نسبي، وتراجع الدور القيادي والفاعل للتيار الاسلامي ؛ ورغم الرموز النضالية البارزة التي شهدتها هذه الفترة (كوجك خان ، خياباني ، المدرس ، الكاشاني - حتى ١٩٥٣ -) ، إلا أن القسم الأكبر من المؤسسة الدينية ، وخصوصاً قمتها ، ظلت غير نشطة في النضال السياسي . أما من الأسباب الرئيسية لتلك الحالة فيمكن أن نذكر :

١ - سياسة رضا شاه المعادية للاسلام والحركة الاسلامية ، ونجاحها في دفع القسم الأكبر

من المؤسسة الدينية نحو الانزواء والحد من نشاطها ، وذلك من خلال القمع ، وتشجيع الاتجاهات المعادية للاسلام كالبهائية وغيرها .

٢ ـ وجود عدد من كبار رجال الدين ومراجع التقليد على رأس المؤسسة الدينية ، آثروا الانزواء والابتعاد عن النشاط السياسي ، رغم انهم في معظمهم ، صمدوا أمام ضغوط رضا شاه ، لتطويع المؤسسة الدينية وتسخيرها لمآربه ولخدمة سياسات الدولة .

٣ ـ يمكن أن نذكر أيضاً ، بروز الجبهة الوطنية وشخصية مصدق بالذات خلال الأربعينات ؛ فبسبب طبيعة النضال الوطني وأدواته المتاحة آنذاك ، وبسبب الحريات السياسية المتاحة والدور الهام للبرلمان ، فقد لعب الوطنيون الديموقراطيون وفئات المثقفين ، الدور القيادي في تلك الفترة ؛ كما أصبح مصدق زعيماً شعبياً لا ينازع ، ومقبولا لدى جمهرة رجال الدين أيضاً .

إن مصدق نفسه أكد مراراً على تمسكه بالاسلام ، واعتبر الانتماء للاسلام وللوطنية الايرانية أمرين متلازمين ؛ لكنه لا يمكن إلا أن يُميِّز عن تيار الحركة الاسلامية . فقد بلور ، نظرياً وعملياً ، التيار الوطني الديمقراطي ـ الذي له مميزاته الخاصة ـ في ايران ؛ ورغم ان هذا التيار سار منذ الثورة الدستورية جنباً إلى جنب مع تيار الحركة الاسلامية ، إلا أنه لا يمكن الحديث عنهما إلا كتيارين متميزين ؛ وفي بعض الفترات كان لأحدهما الدور القيادي ، أو احتوى أحدهما الآخر (كما كان في الأربعينات وأوائل الخمسينات) ؛ وفي فترات أخرى برز التيار الاسلامي ، واحتوى ـ إلى حد كبير ـ التيار الوطني الديمقراطي ، كما حدث في أوائل الستينات (١٩٦٠ ـ ١٩٦٣) ، وكذلك خلال الثورة الأخيرة .

منذ الأربعينات ، أخذت محاولات تنظيم الحركة الاسلامية اتجاهين مختلفين ؛ ولكن المحاولات كلها جرت خارج اطار المؤسسة الدينية (أو قمّتها على الأقل) . الاتجاه الأول مثله تنظيم فدائيي الاسلام ، الذي تكون في(١٩٤٦) كتنظيم سري محكم الانضباط،مؤمن بالعمل المسلح وخاصة الاغتيال السياسي .

أقدم فدائيو الاسلام على اغتيال عدد من رؤساء الوزارات وكبار المسؤولين ، وشكلوا بذلك اليد الضاربة أو المساعدة للحركة الوطنية ؛ كما دعموا جهود آية الله الكاشاني وحركة مصدق عموماً ، ثم اختلفوا مع مصدق ووصلوا إلى موقف المعارضة ، وحاولوا اغتيال وزير خارجية مصدق ا لدكتور حسين فاطمي . بعد سقوط مصدق ، تراجع دور فدائيي الاسلام أيضاً ، وعاش قادته فترة من الزمن في مصر وبلدان عربية أخرى ، ثم عادوا ليواصلوا العمل السري ، واعتقلوا ثم اعدموا في (١٩٥٧) .

وأثناء النهوض الجديد للحركة الاسلامية (١٩٦١ - ١٩٦٣) ، نشطت بقايا المنظمة من جديد ، ودعمت نضالات الخميني في (١٩٦٣) ، لكن دورها لم يعد كبيراً ومهماً . ثم انحسر نشاطها مرة أخرى بعد انتفاضة (١٩٦٣) ، ولم تجر اعادة بناء المنظمة إلا بعد انتصار الثورة الاسلامية (١٩٧٩) .

. . . وبالرغم من بطولات فدائيي الاسلام وبقائهم على صلة وثيقة بالحركة الوطنية والجماهيرية ، إلا انهم لم يستطيعوا أن يشكلوا تنظيماً جماهيرياً ، ولم يعوا تماماً أهمية الكفاح السياسي بكافة وسائله المتاحة .

أما الاتجاه الثاني ، فقد مثله تيار بازركان - الطالقاني الذي عمل على تشكيل الجمعيات الاسلامية للطلبة وللمهندسين في (١٩٤٢)، ثم نشط ضمن تيار الجبهة الوطنية وتحت قيادة مصدق طوال تلك الفترة ، رغم الطابع الاسلامي لفكر قادة هذا التيار . بعد سقوط مصدق وحلٍّ الجبهة الوطنية (١٩٥٣)، حاول هذا التيار القيام بعمل منظم جديد، فشكل في العام (١٩٥٤) «حركة المقاومة الوطنية»، وكان من أبرز قادتها : آية الله فيروز آبادي، آية الله زنجاني، آية الله طالقاني، مهدي بازركان وآية الله سحابي؛ ولكن «حركة المقاومة الوطنية» تعرضت لقمع شديد ثم أوقفت نشاطاتها.

في فترة الانفتاح السياسي الجديد (١٩٦٠ - ١٩٦٣) ، أعاد قادة الجبهة الوطنية بناء الجبهة، وذلك بفضل تشجيع مصدق الذي كان رهن الاقامة الاجبارية في منفاه بأحمد آباد ؛ وقد نشط تيار بازركان - الطالقاني وبقايا « حركة المقاومة الوطنية » ضمن « الجبهة الوطنية الثانية » ؛ ولكن الخلاف ما لبث أن دب بين قيادة الجبهة وهذا التيار ، بل وبين قيادة الجبهة وأغلبية قواعدها أيضاً . فقد آثرت القيادة ابقاء نشاطاتها في حدود « الشرعية » والعمل البرلماني ، وكانت تتوقع حرية كافية في العمل السياسي والبرلماني ، ومن أجل ذلك لجمت تيار الحركة الجماهيرية المناهضة للشاه وحصرته في اطارات محدودة . ثم انها لم تربط بين النضال ضد الاستبداد وضد الاستعمار ، ولم تعِ ضرورة الكفاح ضد تبعية النظام ، التي كانت تتعمق باستمرار . لذلك رفعت شعار : « نعم للاصلاحات ، لا للاستبداد » . أي انها أيدت اصلاحات الشاه التي سميت فيما بعد، «الثورة البيضاء»، والتي كانت وليدة سياسة التبعية نفسها ، ومن أجل توسيع نطاق الاستثمارات الأجنبية في ايران . ثم ان قيادة الجبهة لم تعِ الارتباط الحياتي بين الاستبداد والاستعمار ، ولم تعِ حقيقة ان الاستعمار ، هو السند الأساسي للاستبداد الداخلي .

لذلك كله ، أضاعت قيادة الجبهة فرصاً كبيرة لتطوير الكفاح الوطني ، وذلك من أجل

مكاسب أثبتت التجربة انها لم تكن سوى أوهام . لقد أدى ذلك وأسباب أخرى ، إلى أن يستقل تيار بازركان ـ الطالقاني عن الجبهة ، ليكوِّن « حركة تحرر ايران » بمباركة وتأييد مصدق نفسه ؛ ورغم أن «حركة تحرر إيران»، حافظت على تعاونها مع الجبهة الوطنية، وكان لها ممثلون في قيادة الجبهة (بعد تأكيدات مصدق الشخصية على ذلك) ، إلا انها بلورت وجهها الاسلامي أكثر فأكثر ، وتعاونت بشكل وثيق مع الخميني الذي كان قد بدأ يقود تياراً نضالياً داخل المؤسسة الدينية ، حيث تصدر النضالات الوطنية التي أدت إلى انتفاضة (١٩٦٣) . إن هذه الانتفاضة كانت ثمرة التعاون بين الخميني و « حركة تحرر ايران » ؛ وبعدها ، وعلى أثر انهاء فترة الانفتاح وعودة القمع البوليسي، تم نفي الخميني للخارج، كما اعتقل بازركان والطالقاني والقادة الآخرون «لحركة تحرر ايران» وحوكموا.

إن المذابح التي انتهت بها فترة الانفتاح السياسي، واعتقال قادة «حركة تحرر ايران» وكوادرها وإبعاد الخميني، أدت إلى انحسار الكفاح الوطني لفترة طويلة.

إن العرض المقتضب الذي قدمناه للحركة الاسلامية ، لا يكفي للاحاطة بتاريخ هذه الحركة. بل إنه يحتاج الى مزيد من التفصيل والتحليل، لكي يشكل حتى خلفية تاريخية تساعد على فهم مسيرة هذه الحركة؛ ولكن ذلك يحتاج الى بحث مستقل ومفصل، وهو ما سنحاول أن نتصدى له في محاولة مستقلة عن هذا الكتاب . رغم ذلك ، يبقى هذا العرض المختصر مفيداً في وضع علي شريعتي وجهوده في اطاره التاريخي ، ومفيداً أيضاً في فهم بعض اطروحاته المتعلقة بالحركة الاسلامية والمؤسسة الدينية في ايران .

الفصل الثاني

عصر شريعتي

إن الستينات (وهي الفترة التي شهدت بروز دور شريعتي) ، شهدت تحولات هامة في الوضع السياسي بايران ، وفي مسيرة الحركة الوطنية الايرانية . ففي أوائل الستينات ، بدأ الشاه عهد « الانفتاح السياسي » ، الذي رأى منظروه بأنه ضرورة حيوية لمزيد من الانفتاح على الغرب . إن مجموعة السياسات الاصلاحية التي اتبعها في مجال الاقتصاد والمجتمع ، استهدفت تعميق تبعية ايران وتغريب اقتصادها وحياتها الاجتماعية أكثر فأكثر . لذلك أيضاً رأى منظرو الشاه ، بأن هذه السياسة تحتاج إلى مزيد من الليبرالية في الحياة السياسية .

لقد كانت تلك الفترة ، فترة رسملة الريف وانشاء الشركات الزراعية الكبرى، وتوسيع الاستثمارات الأجنبية في ايران ، واعطاء حقوق الحصانة للرعايا الأمريكان ، وتضخيم مؤسسة الجيش وجعلها أكثر ارتباطاً بالولايات المتحدة؛ ورافق ذلك أيضاً اجراءات اجتماعية، شكلت بمجملها تغييرات هامة في البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الايراني.

أصبح النضال ضد التبعية ، وضد التغرب محور النضال الوطني آنذاك ، بعد أن بدأ الوعي العام لخطورة تلك السياسة يزداد تبلوراً .

إن ذلك ، يفسر إلى حد كبير ، تراجع دور الجبهة الوطنية الثانية وسقوط اطروحتها « نعم للاصلاحات ، لا للاستبداد » ، ويفسر أيضاً ، أحد أهم أسباب النهوض الاسلامي الذي شهدته ايران في بداية الستينات ،والذي كان بروز الخميني وتكوين « حركة تحرر إيران » من أهم علاماته .

إن التمسك بالاسلام ، كعنوان للأصالة ، وسياج يحمي الاستقلالية ، وأيديولوجية معبئة في الكفاح الوطني المناهض للسيطرة الأجنبية ، برز بوضوح خلال تلك الفترة . فكما كان الشاه ـ سائراً على خطى أبيه رضا شاه ـ يعرف خطورة الاسلام في ايران، وضرورة اضعاف مواقعه أو مسخه وتشويهه ، من أجل تسهيل عملية تغريب ايران ، فان قطاعات هامة من الحركة السياسية

ومن الجماهير ، بدأت هي الأخرى تعي أهمية الاسلام كسلاح مضاد فعال ، وكأفضل إطار لخوض نضالات المرحلة .

ورغم ان النضالات التي خاضها الخميني و « حركة تحرر ايران » ، (والتي كان محورها النضال ضد السيطرة الأجنبية واصلاحات الشاه واعطاء حقوق الحصانة للأجانب و . . .) ، قد انتهت إلى انتكاسة مفجعة في (١٩٦٣) ، إلا ان ذلك لم يكن يعني نهاية دور الحركة الاسلامية ، بل بدايتها فقط . إذ ان مذبحة (١٩٦٣) ، أنهت النضال العلني للحركة الاسلامية ، وأدت إلى اعتقال ونفي قادتها ، إلا انها أنهت أيضاً اسطورة سياسة الانفتاح ، والأوهام التي علقتها تيارات أخرى على تلك السياسة . إن التمسك بالاسلام وبالتيار الاسلامي ازداد بعد (١٩٦٣) ولم يضعف .

إن الحركة الشيوعية واليسارية الايرانية كانت لا تزال تعيش مرحلة انحسارها التي بدأت منذ سقوط مصدق ، وهي لم تستطع لم صفوفها واعادة بناء تنظيم شيوعي جديد ، حتى في فترة الانفتاح السياسي (١٩٦٠ - ١٩٦٣) . فقد تشتت قواعد حزب توده ، بينما أصبح قادتها وكوادرها وعدد كبير من عناصرها يعيشون في المهجرة ؛ وكان للموقف الرسمي لحزب توده وللاعلام السوفياتي من الحركة الشعبية وانتفاضة (١٩٦٣) ، دور كبير أيضاً في تعميق عزلة هذا الحزب وتراجع دور الحركة الشيوعية واليسارية عموماً . إذ قيّم حزب توده حركة (١٩٦٣) ، التي قادها الخميني ، كحركة سلفية معادية للتقدم والاصلاحات ، وكردة فعل اقطاعية ودينية ضد الاصلاح الزراعي الذي بدأه الشاه - ولم يصحح حزب توده ذلك التقييم ، إلا في فترة متأخرة .

في فترة (١٩٦٣ - ١٩٦٥) ، كانت الصراعات الحادة في الحركة الشيوعية العالمية ، قد بدأت تؤثر في أوساط اليسار الايراني أيضاً . لذلك حدث انشقاق في حزب توده ، كما جرت محاولات لبناء منظمات يسارية جديدة ؛ إلا ان تلك المحاولات ، جرت في ظل القمع والانحسار ، وفي اطارات ضيقة غير جماهيرية ؛ وكانت الخلافات المطروحة هي في معظمها نظرية بحتة ، وتخص قضايا عالمية في خط الحركة الشيوعية ، لذلك كان تأثير تلك المحاولات محدوداً جداً في ايران ، خاصة وان مجالها الرئيسي كان أوساط الطلبة الايرانيين في الخارج .

منذ (١٩٦٣) ، جمّد قادة الجبهة الوطنية الثانية نشاطهم السياسي مرة أخرى ، خالقين بذلك ارتباكاً وتشتتاً كبيرين في قواعد الجبهة ؛ وقد ظلت تنظيمات الجبهة الوطنية في الخارج - أوروبا وأمريكا - هي الوحيدة التي تنشط ، والتي كانت لها مواقفها المتميزة ، حتى أثناء تلكؤ قيادة الجبهة (١٩٦٠ - ١٩٦٣) . إلا أن تنظيمات الخارج هذه ، توزعت اتجاهاتها ونشاطاتها بعد (١٩٦٣) . فالقسم الأكبر من الطلبة ، اتجهوا نحو مواقف يسارية أو أقرب إلى اليسار ؛ وهم ، .

وان ظلوا عاملين باسم الجبهة الوطنية في الخارج ، إلا ان خطهم السياسي في الواقع ، كان قد أصبح غريباً على تراث مصدق والجبهة الوطنية ، (وكانت هذه التنظيمات قد أعلنت في أواخر السبعينات ، تحوّلها فعلاً إلى تنظيمات « شيوعية » وتخلت عن اسم الجبهة) .

انضم قسم من القواعد إلى « حركة تحرر ايران » ، وظلت تعمل باسمها في الخارج ، كما ان أبا الحسن بني صدر وآخرين مثلوا محاولة جديدة لانشاء « جبهة وطنية ثالثة » ، وأصدروا جريدة « خبر نامه » من الخارج .

لكن هذه التيارات كلها كانت تنشط في الخارج ، بينما كانت قنوات تأثيرها على الداخل ضعيفة جداً ، حيث كانت الحركة مشتتة ، وحيث كان القمع يشتد أكثر فأكثر ؛ وكانت أوساط الشباب ، بشكل خاص ، تحس نوعاً من الفراغ السياسي وهي تتلمس طريقاً جديداً في العمل والتنظيم والنضال .

أما المؤسسة الدينية ، فقد استمر الصراع فيها بين اتجاهات مختلفة ، كان أهمها إتجاهان : أحدهما يقوده الخميني، ويدعو لتثوير المؤسسة ولتصدرها للكفاح الوطني المناهض للاستعمار، ويؤمن بأن الاسلام هو رسالة دائمة وثورة دائمة، وهو «دين كله سياسة»، وأن الكفاح السياسي هو من صلب واجبات المسلمين ـ ومن باب أولى علماء الدين ـ. أما الاتجاه الآخر ، فقد مثله بعض مراجع التقليد ، وكان يدعو إلى الحفاظ على قدسية المؤسسة الدينية وكرامتها وذلك بعدم توريطها في نزاعات الدنيا وفي الصراعات السياسية . إن هذا التيار حاول ابقاء المؤسسة الدينية منزوية عن الكفاح السياسي ، رغم تحفظاته وانتقاداته للنظام السياسي ولبعض سياسات السلطة ، خصوصاً السياسات الاستبدادية ؛ وكان هذا التيار في المؤسسة الدينية ، أقرب إلى مواقف الجبهة الوطنية الثانية ،ّرغم انه لم ينشط، حتى في تلك الحدود، بل حاول تحييد المؤسسة الدينية وعزلها، حتى الشهور الأخيرة قبل انتصار الثورة الايرانية.

رغم ذلك ، يخطىء من يعتقد ، بأن هذا التيار كان يعمل لصالح الشاه أو كان مسخّراً من قبل السلطة السياسية . فالواقع ، ان هذا التيار حاول حماية المؤسسة الدينية وهيبة الدين من سياسات السلطة أيضاً ، وهولم ينحدر إلى خدمة سياسات السلطة أو تبريرها والتطبيل لها . بل ان هذا التيار ، انخرط أيضاً في النضال السياسي عندما أصبح زخمه قوياً جارفاً وأصبح خيار الحياد مستحيلاً ، كما حدث في العام (١٩٦٣) ، وفي الفترة الأخيرة من الثورة الايرانية الحالية .

لا شك بأن الشاه لم يفقد عملاء وأعواناً له بين صفوف رجال الدين ، ولكن هؤلاء كانوا قلة ، ولا يمكن الخلط بينهم وبين ذلك التيار الداعي للانزواء والابتعاد عن الصراع السياسي ، واعتبار أصحاب هذا التيار عملاء للشاه .

بعد نفي الخميني واعتقال عدد من رجال الدين، تراجع دور الاتجاه الذي مثله، بينما ساد التيار الآخر في المؤسسة الدينية طوال الفترة الممتدة من (١٩٦٣ وإلى ١٩٧٩)، أي إلى أن حسمت الحركة الشعبية المعركة لصالح تيار الخميني.

. . . ومن جانب آخر، فقد نشأ فراغ جديد، بعد أن انحلت ـ إلى حد ما ـ « حركة تحرر ايران » باعتقال قادتها وكوادرها. إن بعض شباب الحركة أقدموا في العام (١٩٦٥) ـ بتوجيه من الطالقاني ـ على تأسيس منظمة مجاهدي الشعب، ولكن هذه المنظمة ظلت غير فعالة إلى أوائل السبعينات، وظلت منظمة سرية تضم عدداً محدوداً من المناضلين مهمتهم الأساسية هي العنف المسلح. لذلك لم تصبح منظمة سياسية كبيرة، ولم تستطع أن تلعب دوراً قيادياً في التعبئة السياسية وفي استنهاض الشعب، رغم العطف الذي تمتعت به بين أوساط الجماهير.

إن الفترة التي نشط فيها شريعتي داخل ايران ـ منتصف الستينات إلى ١٩٧٧، هي فترة تشتت وانحسار الحركة السياسية المنظمة، فترة اختمار النهوض الاسلامي، فترة صراع الايديولوجيات في الحركة السياسية. لكن هذه الفترة، لم تكن انحساراً مطلقاً ولا فراغاً حقيقياً، فهي لم تخلُ من نضالات وطنية منظمة، حيث نشطت منظمات، مثل مجاهدي الشعب وفدائيي الشعب في العمل المسلح، وان كان ذلك العمل قد اتسم بطابع العمليات المحدودة والاغتيالات. كما جرت محاولات عديدة لبناء منظمات سياسية سرية. إلا انه يمكن القول، بأن أسباباً عديدة، (منها منهج الحركة السياسية المنظمة وطبيعة تكونها وأساليب عملها، وكذلك القمع المنظم الذي مارسته أجهزة الشاه)، حالت دون تكون أية حركة كبيرة منظمة في الستينات وأوائل السبعينات. لذلك جرى التمهيد الأساسي للثورة الأخيرة خارج اطر التنظيمات السياسية التقليدية. أي انه جرى أساساً، ضمن وسائل التعبئة والتنظيم والتحريض التي وفرها الاسلام والمراكز الاسلامية (مساجد وحسينيات)، وضمن اسلوب تكون المؤسسة الدينية (الهيكلية التنظيمية للمرجعية الدينية للشيعة، والمدارس الدينية بشكل خاص).

. . . ولكن، وقبل ذلك كله، كانت عملية التعبئة الفكرية، والكفاح الذي خاضه علي شريعتي وآخرون على صعيد أكثر شمولية، صعيد الأيديولوجيا والفكر؛ هو الذي مهد فعلاً ـ إلى جانب أسباب أخرى ـ للنهوض الاسلامي المنظم فيما بعد، وللحركة الشعبية التي تطورت إلى الثورة الاسلامية الأخيرة.

بدأ علي شريعتي حياته السياسية بالاسهام في النهوض الشعبي الذي قاده مصدق ، ثم كعضو في « حركة المقاومة الوطنية » ـ ١٩٥٤ ، ثم كعضو في « حركة تحرر ايران » ـ ١٩٦١ ، ومؤسس لفرعها في أوروبا . لكن دوره الأساسي كان في مجال الفكر ؛ والواقع انه انتبه إلى أهمية هذه الناحية في فترة مبكرة ، عندما كان يساهم في نشاطات « مركز نشر الحقائق الاسلامية » الذي أسسه والده ، وقد نظم علي بنفسه حلقات للدراسة والنقاش في المدرسة الثانوية التي كان يدرس فيها ، ثم في الجامعة .

تعتبر فترة دراسته في الخارج ، ومعايشته لظروف الانتكاسة والتشتت بعد العام (١٩٦٣) ، فترة تبلور أفكاره وتحديد أسلوب عمله ؛ ورغم انه بدأ حياته السياسية ضمن تيار بازركان ـ الطالقاني ، إلا ان أطروحاته الفكرية فيما بعد ، تجاوزت هذا التيار وآفاقه . فبعد أن درس في فرنسا الفلسفة وعلم الاجتماع وتأريخ الأديان ، واحتك بالمدارس الفلسفية الأوروبية وبحركات التحرر العالمية (وخصوصاً الجزائرية) ، كوّن منظومة فكرية متكاملة ووجهة نظر شاملة حول الدين والسياسة وتأريخ الشيعة . وضع لنفسه رسالة مؤداها ، تنقية الدين الاسلامي من شوائب عهود الانحطاط والتخلف ، وجَعْلِه ـ كما كان في الأصل ـ ثورة اجتماعية ؛ وقد سعى الى أن يجعل مفهومه للاسلام اطاراً للثورة الايرانية .

كان شريعتي يريد من خلال العودة الى أصالة الاسلام، بناء منظومة ايديولوجية وفكرية كاملة ، تشق طريقها كخط ثالث بين الايديولوجيتين الماركسية والبرجوازية . لكنه كان يائساً بشكل مطلق من المؤسسة الدينية القائمة . لذلك استهدف بناء شيء جديد تماماً، شيء ينهض من وسط الشعب وبأيدي جيل الشباب أنفسهم . لهذا كانت مهمته في غاية الصعوبة، وقد اصطدمت قبل كل شيء آخر بتعنت ومعارضة كبار رجال الدين الذين رأوا في اطروحاته نوعاً من البدع ، واتهموه مرة بالبهائية والوهابية وبالزندقة، ومرة بالتغرب وأخرى بالعمالة للصهيونية . . .

عندما قرر شريعتي العودة الى ايران في منتصف الستينات والشروع بمجهوده الضخم، لم

يحاول أبداً بناء حزب سياسي، ولا الدخول في اطارات منظمة. فقد كان واعياً لظروف المرحلة، ومعتقداً بأن نقطة البدء هي في الاعداد الفكري والايديولوجي، الذي يجب أن يسبق عملية البناء التنظيمي والممارسة الثورية. رغم هذا، فقد ظل على صلة طيبة مع التجمعات السياسية الموجودة، وخصوصاً «منظمة مجاهدي الشعب»، التي كان قادتها في حوار دائم مع شريعتي، معتبرين اياه معلمهم.

إن استناد شريعتي الى الاسلام، يتجاوز حدود الالتزام بالدين كايمان وكمراسم عبادة؛ ويتجاوز أيضاً كونه يمثل هوية الانسان المسلم وانتماءه. بل انه حاول أن ينظر لايديولوجيا اسلامية، لمنظور شامل، واثقاً بأن نظرة معينة للعالم، تقود إلى مواقف فكرية وسياسية معينة أيضاً. ففي معرض تحليله لسيرورة الفلسفة المثالية والمادية والبنى السياسية والاجتماعية المبنية على كل واحد منهما، يصل إلى اعتماد النظرية التوحيدية التي تهدي الانسان إلى نظرة صحيحة للعالم، فهي اضافة إلى انعكاساتها الاجتماعية، تضمن طريقاً مستقلاً عن الشرق والغرب، وتهيىء أيضاً الأساس الفكري والنظري لنهوض العالم الاسلامي.

لكن هذه العملية لم تكن ممكنة دون التصدي لعملية مراجعة شاملة للتأريخ الاسلامي، وللكثير من المفاهيم والأفكار السائدة في الاسلام التقليدي، وهو ما بدأ به شريعتي عمله، وما يميزه أيضاً عن بقية رواد الحركة الاسلامية وقادتها. فمنذ بداية تبلور الحركة الاسلامية ونهوضها أوائل القرن الحالي، كانت جهود المفكرين والقادة الاسلاميين تدور، إمّا في اطار المؤسسة الدينية وضمن مفاهيمها، أو خارجها وباقامة نوع من التفاهم معها.

إن مفكراً مثل «نائيني» حاول أن يثبت بأن الدستور الحديث والنظام الديمقراطي لا يتناقض مع الاسلام، بل انه تطبيق عملي لمبدأ الشورى الاسلامي؛ وقد ظل نائيني ملتزماً بدقة بالأحكام التقليدية للاسلام، ولم يمس المفاهيم والمعتقدات السائدة حول الدين، بل فنّد فقط تفسيرات معينة للاسلام، كانت تبرر الحكم الفردي والاستبدادي، وكانت هذه التفسيرات أصلاً واهية. لقد خاض نائيني المعركة بالأسلحة ذاتها: فعندما ادعى بعض أنصار الاستبداد من كبار رجال الدين، بأنهم شاهدوا في أحلامهم ولي العصر (الامام الغائب لدى الشيعة)، وكان قد استشاط غضباً من الفوضى التي تعم البلاد، ومن محاولات البعض لتدوين دستور وسن قوانين بديلة لأحكام الاسلام... لم يفند نائيني أساس القضية، أي انه لم يفند محاولة الاعتماد على الرؤ يا في تثبيت موقف معين، بل نشر هو الآخر بأنه رأى الامام الغائب في الحلم وكان راضياً عن وجود مجلس منتخب ودستور منسجم مع شرائع الاسلام،... الخ.

ناضل نائيني ضمن المؤسسة الدينية نفسها، وليس خارجها، إذ احتاج إلى تزكية اثنين من

كبار المراجع آنذاك (كاظم الخراساني وعبدالله المازندراني) لكي يعلنا موافقتهما الشرعية على كتابه المكرس للدفاع عن الدستور والديمقراطية .

. . . ورغم انه واجه جناحاً آخر من المؤسسة الدينية ، فإنه لم يتجاوز حدود معركة الدستور ، ولم يخض نضالا شاملا حول المفاهيم السائدة . أما امتداد ذلك التيار (أي بازركان والطالقاني) ، فقد حاول التحرر من اطار المؤسسة الدينية ، وذلك بالعمل خارجها وبناء حزب سياسي ، يهتدي بالاسلام ولكنه لا يلتزم بالضرورة بتفسير اسلامي معين للبرنامج واسلوب العمل و . . . ، هكذا ، احتفظ هذا التيار باحترام كبير للمؤسسة الدينية وللمرجعية بشكل خاص ، دون أن يحاول الدخول معها في صراع فكري أو سياسي ؛ وكان كل ما يتمناه هذا التيار ، هو بركة المرجعية وتأييدها للنضالات السياسية .

أما شريعتي ، فقد كانت وقفته الأولى مع المؤسسة الدينية ، ومع أفكار ومفاهيم سائدة فيها . إذ حاول بلورة إسلام كان يتعارض مع بعض البنى والمفاهيم التقليدية للمؤسسة ، بل وكاد ينفي دور المؤسسة نفسها (كما أصبحت عليه آنذاك) . لهذا لم يستطع أن يكسب تأييد أيٍّ من المراجع العليا للشيعة لأفكاره وجهوده . فالبعض وقف ضده بوضوح ، والبعض التزم الصمت وفضّل عدم المواجهة . لكنه كسب تأييداً جارفاً في أوساط طلبة المدارس الدينية ، وبعض صغار رجال الدين ، بل وبعض علماء الدين أيضاً .

من جهة أخرى كان شريعتي يختلف عمن سبقوه من أدعياء التجديد والاصلاح الديني ، رغم ان بعض كبار رجال الدين حاولوا تصوير شريعتي كواحد من أولئك . ففي عهد رضا شاه ، برزت محاولات عديدة تحت واجهة تجديد الدين وتكييفه مع متطلبات العصر . إذ حاول مفكرون مثل : أحمد كسروي وشريعت سنكلجي وآخرين ، مراجعة الدين الاسلامي وتغيير أحكامه ومفاهيمه ، بحيث تنسجم مع ضرورات « عصرنة » ايران وتحديثها على الطريقة الغربية . فباسم محاربة الخرافات ، جردت حملة شعواء على الدين والايمان الديني ، وكانت سلطات رضا شاه في الثلاثينات ، تشجع هذه الحملة التي استهدفت :

أ ـ تطويع الدين واخضاعه للسلطة السياسية ، وجعل المؤسسة الدينية جزءاً من جهاز الدولة .

ب ـ إلغاء فكرة الثورة على الظالم من مبادىء الشيعة .

جـ ـ اضعاف الشعور بالانتماء للاسلام والأمة الاسلامية ، وذلك لافساح المجال أمام بروز الروح القومية الفارسية التي شجعها رضا شاه ، وكذلك أمام تغلغل القيم والمفاهيم الغربية .

لكن تلك المحاولات التنقيحية فشلت في الحصول على قاعدة شعبية ، وقد انعزل روادها ، بينما ازداد تمسك الناس بالدين الذي ظل أقوى بما لا يقاس من البدائل المطروحة (البدع الدينية التي سميت مراجعة وتحديث ، الثقافة الغربية ، الروح القومية الفارسية ، . . .).

أما علي شريعتي فلم يأتِ ببديل خارجي ولم يناطح الدين ، بل انتقد مفهوماً معيناً عن الدين ، مناضلا من أجل اعادته إلى أصوله الحقيقية ، وكان يدعو الناس بقوة الى الايمان ويبشر بالاسلام ؛ وقد استهدف من محاولاته : إخراج الدين من صومعة الانعزال ، وجعله من جديد ، دين الحياة والكفاح الاجتماعي ، ثم التركيز على الممارسة والدور الاجتماعي ـ السياسي للدين ، بدل التركيز على الجانب الروحي ومراسم العبادة ، كذلك محاربة الجهود الرامية إلى التوفيق بين الاسلام وسلطة اللاعدل واللامساواة ، وأيضاً الدعوة إلى الثورة السياسية والاجتماعية كأفضل تعبير عن الايمان والالتزام بمبادىء الاسلام ، وأخيراً تصفية الاسلام من الخرافات والبدع ، وصيانته في الوقت نفسه من التغرب والخضوع للهيمنة على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية .

لهذا كله ، كان يصعب على المؤسسة الدينية النيل من شريعتي واضعاف موقعه بين الجماهير . فرغم ان بعض رجال الدين نشروا كتباً ضد شريعتي ، إلا أن تلك الكتب مثلت محاولات مبتذلة ومكشوفة لتشويه حقيقة شريعتي وأفكاره ، التي كانت تنتشر كالنار في الهشيم في كل أنحاء ايران ، إذ كانت كتاباته ومحاضراته توزع في كل مكان ، عبر أشرطة الصوت والنشرات والكراريس .

إن شريعتي نفسه يقيّم جهوده وكأنها بداية من الصفر ، أو كأنها أمل بشيء جديد ، بعد اليأس الكامل من الوضع القائم ؛ بل كان يشعر بأنه مدعو لأداء رسالة عظيمة في تأريخ ايران ، وقد تصدى لعبء هذه المهمة بشعور عميق بالمسؤولية .

إن العديد من مفكري وقادة الثورة الاسلامية ، ثَـمَّنوا عالياً الدور الكبير لشريعتي في اعداد جيل بأكمله للثورة . فلقد قال السيد مهدي بازركان مثلاً : انه لولا جهود شريعتي ، لما كانت الثورة الاسلامية تقوم في تلك الفترة وبتلك الصورة .

يجدر بنا قبل أن نختتم تقييم مكانة شريعتي ودوره ، أن نشير إلى انه لم يكن الوحيد في هذا المجال ، رغم انه كان الأكثر تأثيراً ، لأنه قام بالجزء الأساسي من عمله في داخل ايران ، وفي وسط الشعب نفسه . لكن تنبغي الاشارة إلى جهود مماثلة بذلها مفكرون اسلاميون آخرون أبرزهم في ايران ، أبو الحسن بني صدر ومرتضي مطهري ، آية الله الطالقاني وآخرون ، وذلك في سبيل بلورة فهم ثوري أصيل للاسلام ، والوصول إلى

صياغات أوضح لنظرية التوحيد كمنهج للتحليل وكهادٍ للممارسة السياسية والاجتماعية .

لقد نجح شريعتي إلى حد كبير في اداء دوره ، أي في تعبئة جيش من المناضلين من أجل الاستقلال والعدالة الاجتماعية والحرية . جيش مقاتـل ومؤ مـن بالثـورة ، لا جيشـاً مسـالماً من « المؤ منين الصالحين » يتركون شؤ ون الدنيا « لأصحابها » ويتفرغون لضمان الآخرة.

الجزء الثاني: أفكار شريعتي؟

الفصل الأول

محاور أساسية

١ ـ الدين والانسان :

يؤكد شريعتي بأن الدين جاء لخدمة الانسان ، لا لتسخيره وإذلاله وجعله مخلوقاً مسلوب الارادة . إنه يتمسك بالدين سلاحاً بيد الانسان في صراعه الاجتماعي وصراعه ضد الطبيعة ، وفي كفاحه أيضاً من أجل صيانة انسانيته التي تتعرض لعملية مسخ وتشويه متواصلة ، بسبب انحطاط الثقافة الغربية من جهة ، وبسبب المفهوم الرسمي السائد للدين ـ الذي يكبّل الانسان ويقمعه ـ من جهة أخرى . إن شريعتي يريد أن ينفخ من جديد روح الله في الانسان ، ليجعله كليّ الارادة والعزم .

« إن الله نفخ من روحه في الانسان وجعله أميناً له . إذن الانسان هو خليفة الله في الأرض وهو روح الله وقريبه ، وتكفيه هذه الفضيلة : امتلاكه الارادة . فالانسان يستطيع أن يفعل كل شيء كما الله ، وله الحرية في أن يصبح شريراً أو خيراً . إن الملائكة سجدوا للانسان لعلمه ـ إنه تعلم الأسماء فسجدت له الملائكة ـ .

إن الانسان ، وهو خليفة الله ، يتحمل مسؤولية أداء رسالة الله على الأرض ، وعليه أن يقرر مصيره بنفسه ، فهو مسؤول عن أعماله ومصيره ـ لكم ما كسبتم ولها ما كسبت ـ ، إن مصائر الحضارات الماضية كانت ما اكتسبت بأيديها ، ومصيركم سيكون ما تكتسبون بأيديكم » .

إن انطلاق شريعتي من « الانسان » ، يختلف عن منطلق القائلين بمبدأ اصالة الفرد أو الفردية ، كما يختلف عن القائلين بمبدأ أصالة المجتمع . فهو يقول بأن الكثير من المذاهب الاجتماعية ـ وخصوصاً الفاشية ـ تجعل الفرد فداء لشيء اسمه المجتمع ، حيث يجري مسخ شخصية الانسان وارادته وحريته باسم الصالح العام ، ولكن الصالح العام أو المجتمع يبدو في النهاية تعبيراً عن مصلحة فئة، أو مصلحة القائد الذي يدعي تمثيل الصالح العام. يقول شريعتي بأن الانسان يتعرض لهذا الاستلاب باسم المجتمع ، ليس في المذاهب الفاشية فحسب، بل في ظل الاشتراكية ايضاً .

من جهة أخرى يعارض شريعتي مبدأ الفردية والانطلاق من أولوية الفرد وحقوقه ، ويعتقد بأن المذهب البرجوازي وبال على إنسانية الانسان كما أثبتت تجربة المجتمعات الغربية .

ولكن أي انسان يقصد شريعتي ؟ . .

إنه يجعل هدفه ذلك الانسان الذي يندمج في الجماعة ويرتبط بها ، دون أن يذوب فيها أو ينفصل عنها ، إنه إنسان جماعي ، اجتماعي بالفطرة ، يهدف إلى تطوير الحياة الانسانية وسمو الانسان . إنه إنسان يعيش على هذه الأرض ويناضل ضمن الواقع المعاش ، وبهذا يميز شريعتي مفهومه للانسان عن المفهوم الصوفي ، إذ يعتقد بأن الصوفية بدعوتها لاندماج الانسان بالذات الالهية من خلال السمو الروحي ، إنما تقضي على انسانية الانسان وتجعلها فداء لما وراء الطبيعة .

خصص علي شريعتي جزءاً كبيراً من مجهوده لتربية انسان مسلم ثوري جديد ، واعتبر مهمة تهذيب النفس وتثويرها ، بل والشروع منها أمراً ضرورياً ، لكنه لم يتطرف بحيث يضع معايير مثالية وغير واقعية للانسان . لقد حاول باستمرار أن يحفظ توازن الانسان في مختلف المجالات ، فهو يؤمن بأن الاسلام لا ينكر الغرائز الانسانية ولا يكبتها ، وإنما ينظمها ويضع لها ضوابط ومعايير للممارسة ، أما قمع غرائز الانسان الطبيعية أو تجاهلها فهو موقف غير علمي ويؤدي إلى نتائج وخيمة على النفس الانسانية .

يعارض شريعتي كذلك ، الغرق في الرياضة الروحية وترك الدنيا بأمل الآخرة ، فهو يعتقد بحديث الرسول : إن الدنيا هي مزرعة الآخرة ، تجني هناك ما تزرع هنا . إن فكرة الآخرة لدى شريعتي تعني ضمان نموذج ـ كمال ينشده الانسان ويسعى لتحقيقه ـ ، كما تعني ضمان رقابة على سلوك الانسان في الحياة . إنه يقول بأن الطبقات الحاكمة شجعت الناس على ترك الدنيا ، واعدة إياهم بالتعويض عن حرمانهم ومعاناتهم في الآخرة ، بينما يحتم الاسلام الحقيقي على الناس أن يناضلوا في دنياهم من أجل احقاق الحق وتطبيق العدل ، والانسان يحمل في هذا المجال رسالة الهية ، وإرادة الله إنما يتم التعبير عنها من خلال إرادة الانسان وسعيه ، لا من خلال قوة غير مرئية .

إن شريعتي يركز على أهمية امتلاك الانسان للارادة ، ودوره كمنفذ لأحكام الله ، وهو بذلك يعارض مفاهيم سائدة عن علاقة الله بالانسان ، حيث اعتبرت تلك المفاهيم الانسان عبداً ذليلاً خاضعاً لمشيئة خارجية ، وعاجزاً أمام القدر . إن شريعتي وهو يؤكد بأن الله أراد من خلال أنبيائه تطوير حياة الانسان وقيادته نحو الصراط المستقيم ، فانما يوكل أمر مواصلة هذه المهمة إلى الانسان .

إن هذه النظرة لعلاقة الانسان بالله ، تنسحب على كل المجالات ، ومنها مجال الملكية ،

فشريعتي يقول بأن الناس هم ورثة الله ، وإن الله ملّكهـم (كجماعة) الأرض كلها ، بل إنه يقول بأن الله في الأرض هو الناس . ويستشهد بموقف لأبي ذر الغفاري مع معاوية حينما سأله ماذا يفعل بمال المسلمين ، فأجاب معاوية بأنه مال الله ، فقال أبو ذر : فاعطه للناس إذن ، فما لله هو للناس .

إن شريعتي يفسر الآيات القرآنية التي تنسب الملكية لله بأن المقصود من الله هو الناس . مثلاً : في الآية « أن تقرضوا الله قرضاً حسناً » ، يعلق شريعتي قائلاً : « الواضح إن المقصود بكلمة الله هو الناس ، وإلا فما حاجة الله للمال ؟ . . . وفي معظم الأماكن في القرآن ، نستطيع أن نضع كلمة الله مكان كلمة الناس ، أو العكس ، فتبقى الآية مفهومة وصحيحة » .
يواصل شريعتي تفسيره لبعض آيات القرآن فيقول :

« إن الله وهو يروي لنا قصص الأنبياء ، فانه يقسم المجتمعات التي حدثت فيها ثورات الأنبياء إلى طبقات حاكمة ومستغلة من جهة، والناس من جهة أخرى. أما الله فهو يصطف دائماً مع الناس في هذا الصراع» .

إن مكانة الانسان في الاسلام لا تشبه مكانته في أية فلسفة أخرى ، فكل المناهج والفلسفات الغربية (التي تدعي تقدير انسانية الانسان) ، إنما تأسر الانسان في النهاية في أطر معينة وتسلب منه الارادة ؛ والواقع إن الغرب عندما كان يعيش بداية نهضته العلمية المعاصرة ، جعل من الانسان محور فكره وشعاره الأساسي ، وها هو الانسان هناك يمسخ ويخرج من اطار الاهتمامات بعد تحوله إلى شيء . . . فبعد أن كان تحرر الانسان هدف المساعي ، أصبح الانسان نفسه وسيلة وأداة لبلوغ أهداف لا تأخذ بنظر الاعتبار انسانية الانسان .

إن علي شريعتي يقارن هذه الوضعية ، مع كون الانسان في الاسلام خليفة الله . لذلك فالانسان يعرّف بالمقارنة مع نموذج الكمال المطلق ، مع الله نفسه . إن الطبيعة هي مُسَخَّرة بيد الانسان ، وينبغي أن تكون طوع يديه . . . لذلك فهو ليس غريباً عن الطبيعة ولا منسلخاً عنها .

يعتقد شريعتي بأن أهمية الايمان بوحدانية الله ، ورفض كافة ألوان الشرك ، تأتي من ان هذا الايمان يحرر الانسان من الخضوع للآلهة المتعددة (الرموز ، القادة ، . . .) ، وكذلك من الخضوع للفئات والعناصر التي تدعي تمثيل الله على الأرض ، وتتحكم برقاب الناس استناداً إلى ادعاء علاقة ما بالله . إن التوحيد الاسلامي يجعل الانسان قوياً تجاه جميع هذه الأنواع من الشرك ، وتجاه كل القوى التي تريد اخضاعه واستعباده ، إذ يصبح الانسان مرتبطاً بالله ، مؤمناً به وقادراً على تطوير شخصيته المستقلة والدفاع عن حرياته ، وقادراً أيضاً على ممارسة ارادته التي لا تعلو فوقها سوى إرادة الله . . بل والتي هي أصلاً من إرادة الله نفسه .

إن أحد الأسباب الرئيسية لاغتراب الانسان عن الطبيعة ، هو الشرك ، هو الغاء الله من الطبيعة ، ويقول شريعتي بأنه حتى سارتر يقر بالفكرة القائلة انه عندما نلغي فكرة الله من الكون ، يصبح الانسان غريباً عن الطبيعة .

إن النظرة التوحيدية ، تقود إلى علاقة أوثق بين الانسان والطبيعة ، بين الانسان والانسان (حيث ان كون الانسان اجتماعياً هو أمر فطري وليس مكتسباً) . إن التوحيد يرفض أي فصم لشخصية الانسان ، أي ازدواجية في ذات الانسان ، وخصوصاً الانفصال الشائع بين الروح والجسد . « ففي القرآن لا تجد في أي مكان فكرة الروح بمعزل عن الجسد ، أو الجسد بمعزل عن الروح » . هكذا يكون الايمان بالتوحيد طريقاً لتوحيد ذات الانسان نفسه وجعلها أكثر انسجاماً وحيوية ، كما هو طريق لتوحيد الانسان مع الطبيعة ، ومع اخوانه من البشر في علاقة لا تقبل العبودية والخضوع .

أما عن العلاقة بين الحرية والالتزام، الجبر والاختيار، فيرجع إلى المبدأ الذي أرساه الإمام جعفر الصادق (ع): لا جبر ولا تفويض، بل الأمر بين الأمرين. فيقول إن ذلك يعني بوضوح الحرية المشروطة والاختيار الملتزم ، إذ ان الاسلام وهو يطلق حرية الانسان ، فانه يخضعها لضوابط، هي ضرورية لممارسة الحرية وللابقاء على معانيها، وللمحافظة على التوازن الذي حاول الاسلام دائماً التمسك به. ان الاسلام يعترف بالغرائز والرغبات الانسانية، لا يتجاهلها ولا يقمعها ولا يحاول التعويض عنها . . إنه ينظمها ويخضعها لمبادىء وضوابط ويضع أطراً لممارستها بشكل متوازن.

إن السعادة والشقاء بالنسبة للانسان، هما حصيلة أعماله وجهوده ، وحصيلة علاقاته الاجتماعية ، وإن حياة الانسان نفسها هي المعيار الذي يحكم به الله ، وليس أيّ نوع من الانتماءات « فمن يعمل مثقال ذرة شراً يره ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » . كما ان المظالم التي يتعرض لها الانسان والاستغلال الذي يمارس ضده ، لا ينبغي السكوت عنها بدعوى انها مشيئة الله ، بل يجب النضال ضد الظلم والاستغلال « إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون » .

إن شريعتي يعتبر الجهل والخوف والنفعية ، ثلاثة عوامل رئيسية لانحراف البشر . لكن هذه العوامل تتجلى في صفات ومواقف ومعتقدات شتى يتناولها شريعتي في كتاباته ، ويمكن اختصار عوامل مسخ الانسان وانحرافه عن فطرته الانسانية على النحو التالي :

ـ الأديان الخرافية (الانحرافية) التي تنفي إرادة الانسان وتجعله سلبياً ومتلقياً ، أو أنانياً وفردياً .

ـ السحر ، أي كل شيء يستخدم لاظهار الواقع على غير ما هو عليه . إن تاريخ السحر قديم، كما يحدثنا القرآن عن استخدام فرعون للسحرة من أجل خداع الناس، ولكن بعض العلوم الاجتماعية في عالم الغرب، تحول هو الآخر إلى ما يشبه السحر، لكنه «سحر معاصر».

ـ الشرك بكافة ألوانه . ومن الأشكال المعاصرة للشرك « تعدد الهوية » ، أي ان الانسان يفقد اصالته ومعاييره وقيمه خلال عملية خضوعه للسيطرة الثقافية (الحضارية) الأجنبية ، فيتكرس اغترابه ، ويبدأ بمقارنة نفسه وكل شيء مع قيم ووقائع أجنبية .

ـ الزهد والانزواء . ليس الزهد بمفهومه الاسلامي الأصيل الذي يعني التقوى والتحكم بالغرائز والرغبات وتنظيمها ،وإنما بمعنى الزهد في الحياة والتقوقع والتراجع نحو حياة فردية منعزلة بدعوى التعبد ؛ وبهذا التصرف يحطم الانسان شخصيته ، ويسهّل عملية استلابه واستغلاله .

ـ الآلية ، أي تحول الانسان إلى آلة في المجتمع الرأسمالي ، حيث يصبح رأس المال والربح هما هدف النشاط الانساني ، لا الانسان نفسه .

ـ البيروقراطية ، والاغراق في التكنوقراطية ، أي اخضاع الانسان للسلطة الادارية والفنية .

ـ النظام الطبقي الذي يؤدي إلى استلاب واغتراب المستغِلّ والمستغَلّ ؛ والواقع ان النظام الطبقي ، هو أساس الأمراض المذكورة أعلاه .

ـ الايمان . . عندما يتحول إلى عبادة صوفية أو نوع من عبادة الذات ، أو عندما يعبر عنه في عبادة « المقدسات » و « الأولياء » والشخصيات الدينية ، أو عندما يعبر عنه في أي شكل من أشكال عبادة الشخصية ، أو عبادة « الأبطال » وتمجيدهم بشكل اسطوري .

ـ العشق نفسه يمسخ الانسان عندما يجعل العاشق من معشوقته شيئاً مطلقاً ، أو كل شيء في الحياة .

ـ عبادة الكتب ، عبادة العلم ، . . التي هي من مظاهر الاغتراب والاستلاب الانساني المعاصر ، حيث يجعل الانسان من نظرية ما شيئاً مطلقاً ، شيئاً مقدساً . . ويصبح هو خاضعاً لتلك النظرية أو الفكرة ، وهذا مرض شائع في الوقت الحاضر .

ـ المال باعتباره أحد مظاهر العنف والسيطرة، عندما يصبح محوراً لأهداف الانسان ، يجعل من الانسان نفسه أداة لتراكم رأس المال .

ـ الحضارة « المادية » التي تفقد التوازن بين الجانب المادي والمعنوي للانسان ، وتجعل

الانسان أسيراً لعملية الاستهلاك المستمرة ولحاجات مصطنعة غير ضرورية .

ـ الانتماءات الضيقة الحدود ، . . وكل شيء يكرس ويعمق انفصال الانسان عن أخيه الانسان وعن مجموع البشرية .

ـ النظرة المادية ، التي ترى العالم مجموعة من العناصر المادية المحسوسة، وترى الانسان ـ في النهاية ـ مادة بلا روح . . . أداة للاستهلاك .

ـ المثالية ، التي ترفض البعد المادي للانسان ولا تهتم بتلبية الحاجات المادية له ، ولا تعي حقيقة انه ، لا يمكن تطوير الحياة الانسانية دون انجاز تطور حقيقي في الحياة المادية .

إن هذه العوامل ، تعتبر كلها ـ في نظر شريعتي ـ عوامل لمسخ الانسان وتكريس استلابه واغترابه . إن الانسان بفطرته ، هو ضد هذه العوامل . . لكن الجهل والخوف والنفعية ، تقود الانسان إلى هذه العوامل . لذلك يولي شريعتي اهتماماً كبيراً بـ « المعركة الداخلية » للانسان ، بالعودة الى الذات، وتطهير النفس البشرية من هذه العوامل . إنه يعتقد بأن للايمان والالتزام بالمثل العليا والأخلاق ، قدرة كبيرة في اجراء تحول ثوري في هذا المجال . رغم ان هذا ، لا يعني انه يحلم ، بتغيير في الفكر والسلوك خارج الممارسة وخارج الواقع . انه يؤكد باستمرار ، على انه لا يوجد أفق للثورة والتغيير ، ولاعادة الانسان إلى ذاته ، إلا من خلال الارتباط بالناس وترسيخ جذورنا بين الجماهير ؛ لكنه يعتقد ، بأن التغيير على صعيد الفكر والعقيدة والأخلاق ، إنما يلعب دوراً رئيسياً وحاسماً .

٢ ـ تاريخ الاسلام وتاريخ الشيعة :

كرس شريعتي مؤلفه الضخم « اسلام شناسي » ، لشرح تاريخ ظهور الاسلام وتحليل احداث صدر الاسلام ، مركزاً على سيرة الرسول « ص » ؛ متتبعاً من خلال تلك السيرة مسيرة الاسلام الأولى . وينتهي شريعتي إلى نتيجة مفادها ان الاسلام كان دين الفقراء والمستضعفين ، ثورة المضطهدين والعبيد ضد سادة قريش وأغنياء الجزيرة، ولكن هذا لا يعني ، كون الاسلام حدثاً محلياً طارئاً ، ورد فعل لحالة اضطهاد معينة ، بل انه جاء كثورة شاملة تطمح إلى تغيير الدنيا بأسرها ؛ وهكذا كانت فتوحات الاسلام التي حررت البلدان الرازحة تحت حكم الأكاسرة والقياصرة ومختلف المستبدين والطواغيت .

إن شريعتي يعتبر الاسلام مكملاً للأديان الأخرى ومتواصلاً معها، وخصوصاً الأديان الابراهيمية ، التي يؤكد شريعتي على مميزاتها بشكل خاص . وفي الاسلام نفسه ، يركز شريعتي على كونه ديناً متوازناً بين اهتمامه بالدنيا وبالآخرة ، بل ومتوازناً في اعتباره « الدنيا مزرعة للآخرة » . إنه دين يمنح تصوراً كاملاً وشاملاً للحياة الاجتماعية ، للاقتصاد ، للحرب ، للعائلة ، . . . وليس هذا فحسب ، بل إنه يشكل ايديولوجية (أو نظرة للعالم) جديدة تماماً ، يمكن من خلالها الوصول إلى فهم فلسفي مستقل للعالم ، فهم مستقل عن المناهج الفكرية والايديولوجيات الأخرى .

أما عن تاريخ التشيّع ، فيعود إلى بدايات تكونه بعد وفاة الرسول (ص) ؛ ليعطي مسألة التشيع للامام علي بن أبي طالب (ع) تفسيراً طبقياً ، إذ يعتبر بأن التشيع كان حصيلة الصراع داخل قريش نفسها ، بين الفقراء والعبيد والمستضعفين الذين تمسكوا بالاسلام منذ البداية ، سلاحاً لتحررهم وانعتاقهم ، وبين سادة قريش وأغنيائها الذين حاربوا الاسلام منذ البداية ، ولم ينتموا إليه إلا مرغمين بحد السيف .

حول علي ابن أبي طالب، التف هؤلاء الفقراء والمستضعفون، بسبب ما يعرفون عنه من عدل وإنصاف، وابتعاده عن المنافع الخاصة وسبل الاثراء أو استغلال المركز. ففي عهد الخليفة

عثمان بن عفان (ر) تعمق هذا الصراع ، إلى ان انفجر بعده بين جبهتين : جبهة علي ، وجبهة معاوية التي كانت تمثل استمرار مصالح أغنياء قريش وسادتها ؛ هؤلاء الذين فشلوا في القضاء على الاسلام ،فانضووا تحت لوائه بهدف تحطيمه من الداخل ، وذلك بتشويهه ، وتحويل سلطة الامامة الثورية إلى دولة ملكية وراثية .

. . . وإلى جانب علي بن أبي طالب (ع) ، يحتفظ شريعتي بتقدير خاص لأبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي وعمار بن ياسر، من أقرب صحابة الرسول (ﷺ) وأقرب أصحاب علي ومناصريه .

يقول شريعتي بأن علياً قبل بخلافة أبي بكر وعمر وعثمان، حرصاً منه على الحفاظ على وحدة المسلمين . فبعد وفاة الرسول كانت الأمبراطوريتان الفارسية والبيزنطية تتحينان الفرص للانقضاض على ثورة الاسلام (ويسميهما شريعتي بالاستعمار الشرقي والغربي) ؛ لذلك كانت مسألة المحافظة على وحدة صف المسلمين ضرورية بشكل حيوي ، لتواصل الاسلام ولاكمال رسالته .

. . . وفي تقييمه لسيرة الامام علي ، يقول بأنه كان رجلا قضى ٢٣ عاماً في الجهاد ، من أجل الاعداد للثورة وبناء المدرسة الفكرية الجديدة ؛ و٢٥ عاماً سكت خلالها من أجل الوحدة ، ثم كرس السنوات الخمس الأخيرة من حياته في محاولة تطبيق العدالة .

أما عن الاصطفافات بعد وفاة الرسول (ﷺ) ، فيؤكد شريعتي على ان علياً لم يحاول الاستناد لانتمائه القبلي ، ولا تجميع بطانة حوله لكي ينال الخلافة ؛ بل انه تصرف بشكل مبدئي . فعندما قرر هو وصحبه (عمار بن ياسر ، سلمان ، أبو ذر ، . . . .) ، القبول بخلافة أبي بكر الصديق ، جاءه أبو سفيان يريد أن يستثير همته ويشجعه ضد أبي بكر ، حيث عرض البيعة على عليّ ، وتعهد بأن يعبىء القبيلة كلها لحمايته . فرفض علي ذلك رفضاً قاطعاً ، لأنه عرف ان أبا سفيان لا يريد سوى اثارة الفتنة واشعال حرب داخلية تكون نتيجتها هزيمة الاسلام بأكمله .

اضافة إلى التحليل الطبقي الذي يقدمه شريعتي كتفسير لظهور الصراع بين شيعة علي وأشراف قريش ، فانه يعطي ذلك الصراع بعداً آخر ، خصوصاً في زمن معاوية والخلافة الأموية ، إذ يقول بأن معاوية وخلفاءه مثلوا محاولة « الارستقراطية العربية » للاستئثار بالحكم عبر اضطهاد المسلمين غير العرب ، بينما التف هؤلاء المسلمون حول علي وشيعته ، لكونه رمزاً للاسلام الصحيح الذي يتسامى على العصبيات القومية والقبلية .

مع اعتزازه العميق بالامام علي، بل و«انتمائه» إليه، فان شريعتي لا يقع في دائرة مذهبية

ضيقة، لذلك يقدم تقييماً موضوعياً لخلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب (رضي الله عنهما)، معتبراً عهديهما من أكثر العهود عدالة في التاريخ البشري، لكنه يضيف، بأن «سوء حظ الرجلين هو انهما يقارنان بعلي بن أبي طالب وعدالته وعلمه».

كذلك يتحدث علي شريعتي بمرارة وسخرية عن بعض رجال الدين ، الذين ما زالوا يحاولون نبش خلافات تلك الفترة ، فيبحثون عما يفرّق ، بدل البحث عما يوحد ، لذلك تراهم يشيرون إلى ما فرّق في التأريخ ، ولا يشيرون إلى المسائل التي كانت موضع اتفاق وتوحدت حولها كلمة المسلمين . على سبيل المثال ، يشير شريعتي إلى كتب نشرت في ايران حول مسألة (فدك) ، الأرض التي قيل ان أبا بكر الصديق منعها عن عائلة أبي طالب . . . ويعتقد شريعتي ، ان إثارة مثل هذه المسائل تثير الخلافات، كما انها تقدم صورة مبتذلة عن أسباب الخلافات الموجودة في صدر الاسلام.

إنه يعتقد بأن الامام علي ونهجه ، مثل في التاريخ الاسلامي ، خط الحفاظ على رسالة الاسلام ، نقية من شوائب النظام الطبقي والتمايز القومي والقبلي؛ كما مثل خط العدالة الاجتماعية ومواصلة الثورة الاسلامية ، بينما مثلت الخلافة الأموية ومثيلاتها ، محاولات ردة ، ارتدت لباس الاسلام والتسنن (والتسنن الأصيل منها براء كما يقول شريعتي) . إنها محاولات ردة للانتماءات القبلية والعائلية ، كما انها مثلت التراجع نحو السلطنة ونظام الاستغلال والامتيازات . إن انتماء علي شريعتي للتشيع ، هو انتماء بهذا المفهوم الثوري ، لا انتماء لاطار مذهبي ضيق ؛ وهو حريص ، باستمرار ، على عدم الاغراق - بل وحتى الدخول - في الخلافات الفقهية والتفصيلية ، متمسكاً بالقضايا ذات الطابع المبدئي والفكري والسياسي .

. . . ويواصل شريعتي عرضه لتأريخ الاسلام والتشيع فيقول : إن العوامل التي سببت انقسام المسلمين وظهور التشيع ، استمرت في التبلور في العهدين الأموي والعباسي ، (وكذلك في ظل الدول والدويلات التي حكمت ايران في فترات مختلفة، خصوصاً في فترات تدهور الخلافة العباسية) ، لذلك استمر نضال الشيعة ضد « حكومات الجور » ؛ وان ذلك النضال هو الذي يفسر تماسك الشيعة في تنظيم يشبه الحزب السياسي ، كما يبرر التنظيم الهرمي للمرجعية الدينية لدى الشيعة ، كاحدى حاجات النضال السياسي لحركة معارضة مقموعة ومهزومة .

. . . وحول تأريخ أئمة الشيعة ، يحاول شريعتي أيضاً تقديم تقييم موضوعي . فهو يرفض التحليلات التي لا تتورع حتى عن تشويه التأريخ ، لكي تثبت بأن الأئمة ناضلوا جميعاً بأسلوب واحد ، مباشر وصريح ضد الخلافة القائمة . كما يرفض أيضاً تقسيم الأئمة إلى مناضلين متشددين ، ومساومين متراجعين . فهو يحاول وضعهم في اطارهم التأريخي ، (في المكان

والزمان) الذي عاشوا فيه .

ويعتقد شريعتي بأن اختلاف الزمان والمكان والظروف ، حتمت على أئمة الشيعة أساليب مختلفة في العمل والنضال، أساليب تراوحت بين الانتفاضة المسلحة وبين الكفاح السياسي السلمي، بل وحتى كفاحاً تعبوياً بأساليب سلبية ، كما جرى في عهد الامام زين العابدين، الذي لجأ لأسلوب الدعاء (بعد استشهاد والده الحسين بن علي «ع»)، كوسيلة وحيدة ممكنة لاعداد النفس من جهة، وللتحريض ضد الوضع القائم من جهة أخرى.

إن شريعتي يعلن انتماءه للشيعة الامامية (الاثنا عشرية) ، لكنه يتميز بموقف خاص من الفرق الشيعية الأخرى . إنه ينتقد فرق الغلاة ، وينتقد بشكل خاص تطرفها المذهبي الضيق وتأليهها للامام علي ، كما ينتقد أساليب عملها وطرح فكرها . أما حول الفرق الشيعية الأخرى ، فإن شريعتي يحتفظ بتقدير خاص لرواد وقادة الشيعة الزيدية والاسماعيلية . انه يعبر عن اعجابه ببطولة زيد بن علي وبصفاته الثورية السامية ، ويعتقد بأن الأقوال التي ترددت ضد زيد باسم بعض أئمة الشيعة ، إنما هي ملفقة ، وإن مصادر تاريخية موثوقة تؤكد بأن الامام جعفر الصادق مجّد زيداً أكثر من مرة ، واعتبره مظهراً لكرامة العائلة ورمزاً لمقاومتها .

إن شريعتي يعبر عن أسفه ، لتحوُّل حركة ثورية مثل الزيدية إلى ما وصلت إليه اليوم في اليمن ، متجلية في الامامة الرسمية لعائلة البدر ، تلك العائلة التي حكمت اليمن بعقلية متخلفة متحجرة وتنكرت لمبادىء الشيعة الزيدية . لكنه لا يعمّم هذا التقييم على كل الشيعة الزيدية ، بل انه يشيد في مجال آخر بجهود بعض علماء الدين من الشيعة الزيدية في اليمن من أجل التقريب بين المذاهب الاسلامية .

ان شريعتي يعبر أيضاً عن تقديره لجهود حسن الصباح ، والتنظيم المحبك للحركة الاسماعيلية . لكنه يضيف بأن ذلك « الأسلوب الارهابي » الذي هزّ الخلافة وأزعجها ، لم يكن يحمل افقاً تاريخياً للانتصار ولبناء شيء بديل ؛ ويتحدث هنا أيضاً بمرارة ، عن الصورة التي انتهت إليها زعامة الفرقة الاسماعيلية .

إن نظرة شريعتي لتأريخ الشيعة ، وتقييمه المتميز لهذه الفرق الشيعية ، أثارت ضده نقمة العناصر « الكلاسيكية » والمتزمتة بين رجال الدين ، إذ كانت هذه النظرة للتاريخ تختلف عن نظرتهم المنطلقة من زاوية مذهبية معينة .

. . . وحول تأريخ الشيعة في ايران ، يشيد شريعتي بالانتفاضات المتتالية ، التي كانت حركات شعبية ثورية ؛ وكان التشيع روحها وأداتها التعبوية ؛ ويشيد بشكل خاص بالحركات التي حدثت بين القرن السابع ، والقرن التاسع الهجري ، وخصوصاً حركة « سر بداران » في القرن الثامن ، التي انتصرت لفترة من الوقت وأسست دولة شيعية صغيرة في ايران .

لكن شريعتي يعتقد ، بأن نشوء الدولة الصفوية كان نقطة انعطاف في مسيرة الحركة الشيعية ، إذ تحولت الدولة الصفوية إلى دولة « رجعية استبدادية متخلفة » ، مثيرة للفتنة المذهبية والطائفية ، محطمة لوحدة الاسلام ومتعاونة مع الغرب المستعمر ضد بلاد المسلمين . إن نشوء الدولة الصفوية ـ في نظر شريعتي ـ هو هزيمة للتشيع العلوي الأصيل ، وانتصار لما يسميه بالتشيع الصفوي . . . ويعتقد شريعتي ، بأن التشيع الصفوي هو نقيض التشيع الأصيل وعدوه اللدود « ولا يوجد أي وجه مشترك بينهما » .

إن علي شريعتي يشكك بقسم كبير من التراث التأريخي للشيعة ، الذي دوّن في العهد الصفوي ، وقد تناول هو بالنقد بعض ذلك التراث ، مفنداً الروايات التي تشوه تأريخ الأئمة ، وتبرر القبول بالأمر الواقع وطاعة أولي الأمر ، ومفنداً أيضاً ما ورد في ذلك التراث من خرافات ، وغيرها من القضايا التي سنتعرض لها في الصفحات التالية .

إن تقييمه هذا ، يدفع به للمطالبة باجراء فحص دقيق لتراث الشيعة ، وباعادة نظر شاملة في التراث الشيعي ـ الصفوي ، الذي يقول شريعتي بأنه يسود الأوساط الشيعية اليوم .

إن شريعتي وهو يستعرض تأريخ الاسلام ورموزه ، يتساءل باستمرار ويدقق باستمرار ، فهو يؤ من بأن هنالك صوراً مشوهة قدمت لأجيالنا عن تأريخنا الحقيقي ، وعن قادة ديننا وأمتنا ، وقد ساهم في عملية التشويه هذه الأعداء الخارجيون، إضافة إلى المؤ رخين والقيمين الرسميين على شؤ ون الدين، والذين غيروا في التاريخ وبدلوا خدمة لمصالح الحكام والمتنفذين. لذلك نراه وهو يكتب تاريخ الاسلام وسير قادته ورموزه، لا يكف عن طرح السؤ ال: أيّ اسلام، أيّ تشيع ، أيّ علي ، أيّة فاطمة ، . . . ، . وبالرغم من انه يقدم أجوبة على بعض هذه التساؤ لات ، إلا انه يعترف بأن أجوبته هي محاولات أولية ، واعادة تقييم ذلك التأريخ هو عمل كبير ومحفوف بالصعاب .

٣ ـ الوحـــدة الاسلامية :

من المآخذ الرئيسية لعلي شريعتي على الدولة الصفـوية والتشيع الصفـوي ، هو تفريقهـا لصفوف المسلمين وتفتيتها لوحدة الأمة الاسلامية ، إضافة إلى تسعيرها لنار الخلافات المذهبية .

إن شريعتي كرس قسماً كبيراً من كتاباته ، للدفاع عن فكرة وحدة الأمة الاسلامية والتقريب بين المذاهب الاسلامية . ويتميَّز شريعتي بموقفه من الدولة العثمانية بشكل خاص ، حيث يعتبرها رمزاً لكيان الأمة الاسلامية ووحدتها ، ولصمود الشرق بأكمله أمام حملات الغرب القديمة منها والحديثة ؛ وفي هذه القضية نجد أن معيار شريعتي ، هو معيار سياسي بالدرجـة الأولى ؛ فهـو ينطلق من مسألة الدفاع عن استقلال المنطقة والحفاظ على وحدتها ، ويخرج بذلك عن التقييمات الصادرة على الدولة العثمانية من منطلق مذهبي أو قومي .

إن هذا الاتجاه التوحيدي ، وهذا الأفق الواسع في طرح المسائل ، يلاحظ تقريباً في جميع كتابات شريعتي ، لكننا سنعرض لمسألتين تناولهما هو بشكل خاص، ألا وهما الموقف من الوحدة الاسلامية عبر تقييم الدولة العثمانية ، والموقف من الصراعات المذهبية ومن حركة التقـريب بين المذاهب التي نشطت لفترة من الوقت في الوطن العربي .

أولا : الدولة العثمانية ووحدة المسلمين .

إن شريعتي يعتبر الاسلام أحـد أهم مكونات شخصية منطقتنا ، وموحداً لشعوبها في أمة واحدة ، وأساساً لحضارتها منذ ما قبل أربعة عشر قرناً . كانت المنطقة تتنازعها الصراعات القبلية والاقليمية ، وكانت عرضة باستمرار لضغوطات الامبراطوريتين الفـارسية والبيزنـطية ؛ فجـاء الاسـلام مستنهضـاً هذه المنطقـة ، ومحطماً الامبراطوريتـين (القائمتـين على الجـور والظلـم والاستغلال الطبقي والاضطهاد الديني) .

وكما كان الاسلام موحداً لهذه المنطقـة ، فقـد ظل فيما بعـد أيضـاً ، رمـزاً وعنصراً لهـذه الوحدة . لذلك ، فبالرغم من تقييمات شريعتي لبعض الدول الاسلامية ، إلا انه يعترف بالدور

الهام لتلك الدول الاسلامية في جمع شمل المسلمين في اطار واحد . إنه مع دولة المسلمين الواحدة ضد الأجانب ، ثم فيما بعد ، يخوض النقاش حول من يحكم الدولة ، وعلى أي أساس وأية مبادىء ، وكيف . . . ؟ .

في هذا المجال نرى موقفه من الدولة العثمانية ومن السلاجقة ومن صلاح الدين الأيوبي . هذا الموقف الذي يخرج عن اطار الاصطفافات المذهبية ، ليضع معياراً سياسياً بالدرجة الأولى ، ومعيار وحدة بلاد المسلمين وصيانة استقلالها قبل أي شيء آخر .

يقول شريعتي : إن مثقفينا ينطلقون من تقييمات غربية للدولة العثمانية ، ومعروف ان تلك التقييمات مليئة بالحقد الاستعماري ضد هذه الدولة ، التي شكلت لفترة تأريخية ، سياجاً منيعاً يمنع أطماعهم وحملات نهبهم . كما ان بعض المؤمنين الشيعة ، ينطلقون في تقييمهم للدولة العثمانية ولدول وشخصيات اسلامية أخرى من منطلق مذهبي . ويضيف شريعتي : « يا حبذا لو ظهر في فلسطين مرة أخرى صلاح الدين (حتى وهو معادٍ للشيعة) ، فيحررها من الصهيونية والاستعمار ، ويا حبذا لو ظهر في بلداننا مجدداً أولئك السلاجقة الأشداء ، الذين هزموا الصليبيين ، ويا حبذا لو ظهر العثمانيون (الفاسدون) مرة أخرى ، ليحرروا آسيا وافريقيا من السيطرة الاستعمارية للغرب » .

يقول شريعتي بأن « التقييمات الشيعية » (أي المنطلقة من زاوية مذهبية ضيقة) عن الدولة العثمانية ، تعتبرها دولة « سنية ، عمرية ، منكرة للامامة ، مخالفة للوصاية ، غير مؤمنة بظهور إمام الزمان ، . . . » ، ولهذا تصل إلى إدانتها . أما مثقفونا التقدميون فيعتبرونها « نظاماً منحطاً ، إقطاعياً ، غير ديمقراطي ، متعصباً من الناحية الدينية » . ويعلق قائلاً : قد تكون معظم هذه الصفات صحيحة ، ولكن أين التقييم الشامل ، وأين المسألة الجوهرية التي يضيّعها الجانبان في التقييم .

إن شريعتي لا يغفل عن كون الدولة العثمانية ، دولة انتشر في نظامها الفساد الأخلاقي والسياسي ، « دولة استخدمت الدين لتخدير الجماهير ، وكستار لسيطرة الأرستقراطية التركية » . ولكنه يضع الدولة العثمانية ضمن التقييم التأريخي التالي :

«في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كان أهم قطبين في العالم هما الإسلام وأوروبا المسيحية ، وكانت المعركة التأريخية بين الشرق والغرب ، آسيا وأوروبا مستمرة . كانت الدولة العثمانية هي مركز سلطة الاسلام ، وكانت أوروبا الشرقية مركزاً لسلطة الغرب ، التي كانت تعيش فترة نهوض في جميع الميادين بعد القرون الوسطى . . .

. . . وبما ان التكنولوجيا الغربية ، لم تكن قد تطورت بعد ، فان جيوش المسلمين كانت لها الغلبة ، وقد احتلت دولا أوروبية أساسية ، وحاصرت « فيينا » لفترة طويلة ، بل وسيطرت على اليونان : الرمز التاريخي لحضارة الغرب وسلطته . وكانت الدولة العثمانية ، قد شكلت قوة عظيمة في منطقة الشرق الأوسط وبحر المتوسط ، (التي كانت دوماً محط أطماع الغرب) ، والتي كانت طريق الوصول لآسيا وافريقيا .

كانت أوروبا تتطلع لابتلاعنا كوحش جشع ، ولكنها كانت مثخنة بجراح سيوف المسلمين الذين ما زال التاريخ يروي بطولاتهم . . .

للدولة العثمانية مساوىء ومفاسد ، بحيث لا يمكننا اعتبارها دولة قائمة على مبادىء الاسلام الصحيح والعدالة الاجتماعية . لكنها وحدت القوميات والشعوب الاسلامية في وحدة سياسية ـ عسكرية ، كانت وحدها هي ضمانة استقلال المنطقة . . . » .

. . . وعندما بدأت هذه الوحدة بالضعف والانحلال ، بدأ الغرب يفرض سيطرته ، وبدأنا نعاني من قمعه ووحشيته(. . .) « وفي آذار (١٩٢٤) ، عندما أعلنت الهزيمة الرسمية للدولة العثمانية ، هزم الاسلام كقوة سياسية وعسكرية وحضارية أمام الغرب ، وانفتح أمام الاستعمار طريق بلا عوائق لنهب الشرق وعلى وجه الخصوص البلدان الاسلامية » .

إن شريعتي يعتبر معركة الدولة العثمانية مع الغرب ، هي معركة مصير الاسلام ومصير العالم ، وان هزيمة الاسلام هي التي فتحت الطريق أمام سيطرة النظام الرأسمالي الذي عم العالم عن طريق العنف والقهر ، والذي لا نزال نعاني من شروره وقمعه . إذن ، فهو يعتبر تلك المعركة هي أهم حدث في التاريخ الاسلامي خلال القرون الأخيرة ، والفرصة الأخيرة لاعادة بناء حضارة اسلامية . لذلك تعتبر هذه الناحية هي الناحية الجوهرية في تقييمه للدولة العثمانية .

من هنا أيضاً ، يأتي موقف شريعتي ضد الدولة الصفوية الايرانية ، فهي رغم ادعائها الاخلاص للتشيع ، بل وترويجها الرسمي للتشيع ، إلا انه يعتبرها العدو اللدود للاسلام ولوحدة المسلمين . إذ إن نهوض الدولة الصفوية شرق الدولة العثمانية ، واثارتها المعارك ضد العثمانيين متسترة بالصراع المذهبي الشيعي ـ السني ، كان « ضربة غدر من الخلف وجهت للمسلمين ، . . . ، وقد تم هذا بتعاون وثيق بين الدولة الصفوية والدول الاستعمارية الغربية » ؛ وإن الدور الذي لعبه الصفويون كان من أهم أسباب هزيمة العثمانيين أمام حملة الغرب .

إن الأهمية التي يوليها شريعتي للموقف السياسي للدولة العثمانية والدولة الصفوية ، (إحداهما صامدة بوجه الاستعمار ، والأخرى متعاونة معه) ، يأتي من موقف شريعتي من الدين

ومعيار التدين والايمان نفسه . فهو يعتقد بأن الحفاظ على وحدة المسلمين ، وصيانة بلادهم والجهاد ضد المستعمرين ، إنما هو واجب ديني على المسلمين ، بل هو معيار لصحة اسلامهم . أما من يدعي الايمان ، ويحصر ذلك بايمان قلبي وبممارسة شؤ ون العبادة ، فلا يمكن اعتباره مسلماً .

ثم أين كانت مصلحة المسلمين آنذاك ؟ إن الدولة الصفوية ـ كما يقول شريعتي ـ دافعت بشكل مغالى فيه ، عن التشيع والاسلام ؛ لكنها خانت المسلمين وتعاونت مع أعدائهم ، وفتتت صفوفهم . ليس هذا فحسب ، بل يؤ كد شريعتي على ان التمسك المبالغ فيه بالتشيع وترويج التعصب المذهبي الضيق الأفق ، كان مقصوداً من قبل الصفويين لكي يقدموا للايرانيين تغطية لحربهم مع العثمانيين وجيرانهم المسلمين ، ولكي يعبئوا جيوشهم ضد المسلمين بدلا من تعبئتها ضد الأعداء المتربصين بالاسلام وبالشرق عموماً .

أشاد شريعتي بجهود جمال الدين الأفغاني ، بل إن موقف شريعتي نفسه من فكرة الوحدة الاسلامية ومن تقييم الدولة العثمانية ، هو امتداد ، بنوع ما ، لموقف الأفغاني . هذا الموقف الذي نادراً ما وجد له انصاراً في ايران ، وذلك بسبب ثقل التراث الصفوي الذي خيّم على النفوس ، وبسبب آثار الحروب الايرانية ـ العثمانية ، والمذابح المذهبية التي جرت خلالها .

لذلك ، يعتبر موقف شريعتي هاماً من هذه الناحية ، وقد لعب دوراً في تغيير التقييمات السائدة حول هذا الموضوع . ثم إن هذا الموقف كلفه غالياً ، إذ تعرض بسببه لأبشع الحملات ، واتهم من قبل « بعض رجال الدين » بأنه سني وخائن للتشيع ؛ والواقع ، فإن تقديم هكذا تقييم للدولة العثمانية أمر يتطلب جرأة كبيرة ، حتى في الوطن العربي (رغم ان العرب توحلوا في ظل الدولة العثمانية وتفتتوا بعد سقوطها ، ورغم ان العثمانيين حرروا بلاد العرب من خطر المغول والصليبيين وأزاحوا عن كاهلها الخطر البيزنطي الذي هدد المنطقة طوال التأريخ) . إن أيّ تقييم كهذا يصطدم ، ليس بالحساسيات المذهبية فحسب ، بل بنظريات « المثقفين التقدميين » أيضاً ، الذين يتحدث عنهم شريعتي بمرارة ، منتقداً تأثرهم بالتقييمات الغربية المعروفة النوايا والأسباب .

. . . ولعل من الطريف أخيراً ، أن نستعير من شريعتي أسلوبه الساخر ، عندما يتحدث عن التحليلات « العلمية » التي يقدمها « الغرب العلماني » للدولة العثمانية ، تلك « التحليلات العلمية » التي يكررها مثقفونا دون تمحيص . يقول شريعتي : إن أوروبا الحروب الصليبية ، أوروبا سلطة « البابا » والحروب الدينية ، أوروبا محاكم التفتيش والاضطهاد الديني وقمع الحريات ، تقول عن الدولة العثمانية انها كانت متعصبة دينياً ! . ويضيف شريعتي : إن ذلك يهون ، ولكن المؤلم ان بعض مثقفينا أيضاً يدينون « التعصب الديني » خصوصاً عندما يكون تعصباً ضد الغرب !! .

ثانياً : وحدة اتباع المذاهب الاسلامية .

يعتقد شريعتي بأن اثارة المعارك بين الشيعة والسنة ، إنما هو عمل يخدم أعداء الاسلام من الاستعمار والصهيونية . ويستعيد بمرارة بالغة ذكريات عن الحج ، حيث كان بعض « رجال الدين » السنة يعقدون اجتماعات للتنديد بالشيعة وتكفيرهم واعتبارهم رافضيين ؛ يقول : إن بعض هؤ لاء حاولوا اقناع الناس بأن الشيعة « لا يؤ منون بالقرآن ، بل ويعتقدون بعدم وجود قرآن صحيح على الأرض ، وانهم يقولون بأن القرآن غائب مثل الامام . . وانه كان دوماً في يد الأئمة ، . . . » . ويقول : إن الوجه الآخر لذلك التعصب ولتلك المحاولات غير الشريفة لتزوير الحقائق ، هو « موقف بعض رجال الدين » الشيعة الذين يقولون ، بأن العدو الرئيسي هم أولئك السنة العمريون، فهم أضرموا النار في بيت فاطمة الزهراء ، وهم اغتصبوا (فدك) . . . ، لذلك فهم أسوأ من اليهود واسرائيل . ماذا فعل اليهود ، هل هم الذين ضربوا بنت رسول الله ، وهل هم الذين اغتصبوا (فدك) ؟ . .

وهكذا يروي شريعتي صوراً عن مشاهداته هو في رحلة الحج ، وفي زيارة إلى سوريا ، ثم في ايران نفسها ، ويقول : وكأن التأريخ يكرر نفسه ، فالتعصب المذهبي الأخرق الذي روجه الصفويون ، قتلهم للمسلمين السنة وفرضهم لنظام الاضطهاد المذهبي ، قابله في الدولة العثمانية اضطهاد الشيعة ، وفتاوى من بعض رجال الدين السنة ضد الشيعة . فتاوى خدمت هنا وهناك مصالح الحكام وأعداء الاسلام .

يقول شريعتي : ان مثيري الفتن المذهبية لدى الشيعة ، يقدمون للناس نصوصاً وأقوالا من كتاب ورجال دين « سنة » ، تهاجم الشيعة والامام علي و . . . ، وذلك لتشويه الوجه الحقيقي للتسنن المحمدي ، بينما لا يشيرون إلى أعمال تأريخية خالدة قام بها علماء دين من السنة حول تأريخ الشيعة وأئمتها .

ثم ان مثيري الفتنة المذهبية لدى السنة ، يشيرون إلى نصوص من بعض فرق الغلاة ، ليقولوا للناس بأن الشيعة غير مسلمين ، وهم أعداء للسنة و . . . . . ان هذين النمطين، إنما يكملان بعضهما كما يقول شريعتي ، ويضيف : « ان التسنن الأموي والتشيع الصفوي هما شبيهان ، وهما يكملان بعضهما البعض ، ولا علاقة لهما لا بالتشيع العلوي الصحيح ولا بالتسنّن النبوي الصحيح » .

يقول شريعتي : « ان المعركة المثارة بين الشيعة والسنة ، هي معركة التسنن الأموي والتشيع الصفوي ، وهي مثارة من أجل إلهاء المسلمين عن معركة الاسلام ضد الاستعمار، والاسلام ضد

الصهيونية ، إنها معركة تطرح قضية اغتصاب (فدك) لتلهي المسلمين عن اغتصاب فلسطين » .

يورد شريعتي مقتطفات من « منطق رجل الدين الصفوي » ، حيث يشير إلى كتب ألفت في ايران لتشويه حياة الخليفة عمر بن الخطاب (ر) ، كتب لم يتورع أصحابها عن التزوير والاختلاق والاستشهاد زوراً وبهتاناً بأقوال منسوبة للامام جعفر الصادق ضد عمر بن الخطاب ؛ وبعد ذلك يورد مقتطفات من كتب بأقلام علماء معاصرين للشيعة ، كنماذج على « منطق عالم الدين الشيعي». فيستشهد بأقوال للسيد شرف الدين الموسوي (لبنان) في كتابه (المراجعات): « إن الخلفاء ـ أبو بكر وعمر ـ تحلّوا بفضائل لا يمكن أن ينكرها سوى معاند منكر للحقيقة ، والله نحمد إذ لسنا بمعاندين ولا منكرين للحق »(. . .)« ان الخلاف بين الشيعة والسنة هو خلاف بين مجتهدين من دين واحد ، يستنبطون حكماً من مرجع ومصدر واحد » .

ويشيد علي شريعتي بشكل خاص بحركة التقريب بين المذاهب ، ويعتبرها تحولا إيجابياً عظيم الأهمية في تاريخنا المعاصر ، بعد قرون من الظلمات والفتن المذهبية . إنه يعتبر فكر التقريب « نقطة انعطاف هامة في الفكر الاسلامي الاصلاحي » .

والمعروف ان حركة التقريب بين المذاهب حظيت بمساهمة وتأييد عدد كبير من علماء الدين الاسلامي من اتباع المذاهب السنية الأربعة والفرقتين الشيعيتين الرئيسيتين (الامامية والزيدية) . ويذكر شريعتي أسماء بعض رواد هذا الاتجاه : الشيخ شلتوت (المفتي الأكبر للأزهر) ، الحاج أمين الحسيني (فلسطين) ، الشيخ حسن البنا (قائد الاخوان المسلمين) ، علي بن اسماعيل (ممثل الشيعة الزيدية في اليمن) ، وآخرين . . ويستشهد بما أورده الشيخ شلتوت في كتابه « قصة التقريب » حول موقف علماء الدين الشيعة وبعض المراجع الشيعية في ايران من ذلك ، إذ يقول الشيخ شلتوت : «كثيرون هم الذين ساهموا في تطوير فكرة التقريب في مختلف البلدان الاسلامية، وكنا نخوض معهم نقاشات علمية وفكرية حول شؤون الاسلام ونتبادل المقترحات والآراء. وفي مقدمة هؤلاء الساعين من أجل التقريب الحاج حسين البروجردي المرجع الأعلى للشيعة، الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، والمرحوم السيد عبد الحسين شرف الدين . . . .»

ويستشهد شريعتي بمواقف بعض كبار علماء الدين الشيعة من أمثال الشيخ حسين كاشف الغطاء ، الشيخ محمد جواد مغنية ، آية الله محمد صالح الحائري المازندراني (أحد مراجع التقليد) ، ليثبت ان الاختلافات بين الشيعة والسنة هي ثانوية جداً . ولعل من المفيد أن نذكر هنا ، بعض الاستشهادات الهامة التي أوردها شريعتي واستند اليها في موقفه:

يقول الشيخ حسين كاشف الغطاء :

« إن هدف التقريب هو جعل المسلمين قريبين بعضهم من بعض ، كي لا تكون الاختلافات الفقهية سبباً في تباعدهم واثارة العداوة بينهم . إن الفرق الكبير في فقهنا مع السنة هو في مسألة الامامة ، التي لا علاقة لها بالمسائل المطروحة اليوم في المجتمع الاسلامي ، والمسألة الأخرى هي لعن الخلفاء الثلاثة ، وهو ما يعارضه معظم الشيعة ، وورد عن الأئمة إنهم نهوا عنه بشدة .

ولو كان المسلمون يداً واحدة ، لما خسروا بلدانهم وأراضيهم ولما استطاع شعب صغير أن يهزم البلدان الاسلامية . لذلك فمن الواجب على كل الفرق الاسلامية أن تضع خلافاتها جانباً . إن إثارة هذه الخلافات واستمرارها ، إن لم تكن حراماً في حينها ، فهي حرام في وقتنا الحاضر حيث يحاصرنا الأعداء من كل جانب » .

ويقول الشيخ محمد جواد مغنية : « إن الامامة هي من أصول المذهب وليست من أصول الدين ، وإن انكار الامامة لا يؤدي إلى الخروج عن الدين . وفي كتب الشيعة توجد أحاديث وأقوال كثيرة ، منها الصحيح ومنها ما هو غير صحيح ، إذن فكل رأي موجود في كتاب شيعي لا يعني كونه مقبولاً من قبل الشيعة .

إن علياً (ع) نفسه كان مثالاً للتضحية والمرونة مع الأصدقاء والخصوم ، وكان قدوة لنهج التقريب والوحدة . إن مسألتي الامامة والخلافة هما منفصلتان عن بعضهما ويمكن التوفيق بينهما ، . . . إن الشيعة لا يعتقدون بأن القرآن محرّف ، بل ويدينون أي ادعاء من هذا القبيل . لذلك كله ، فإن جميع الفرق الاسلامية تنتمي إلى ملة واحدة ، وإن الاختلافات الفقهية بينها هي نتيجة للاجتهاد ، . . . » .

أما آية الله الشيخ محمد صالح الحائري المازندراني (أحد مراجع التقليد للشيعة) ، فيقول : « الامامة والخلافة مسألتان منفصلتان ، ويمكن التوفيق بينهما ، ففي نظر الشيعة لا يشترط أن يكون الامام خليفة ، . . . ولا توجد جريمة أكبر من بث الخلافات والمعارك بين الناس ، بسبب الخلافة والامامة » .

أما السيد محمد تقي القمي ، الذي كان أمين سر مجلس دار التقريب فقد كتب يقول : « . . . إذا عدنا لجذور المذهبين وأسسهما يمكن أن نقول بأن جميع المسلمين هم شيعة لأنهم من محبي أهل بيت الرسول الأكرم (ص) ، أو ان جميع المسلمين هم من السنة ، لأن كل مسلم يقبل أي حديث أو سنة يعود إلى الرسول (ص) عبر مسند موثوق ، . . . لذلك يمكننا القول بأننا جميعاً نعتبر شيعيين وسنيين وقرآنيين ومحمديين » .

بعد استشهاداته بعلماء الشيعة هؤلاء ، يستشهد شريعتي بكلام للامام علي نفسه حول عمر بن الخطاب ، ويستغرب ، كيف يجرؤ بعض أدعياء التشيع والاخلاص للامام علي على أن ينظّروا بشكل معاكس تماماً لتقييم الامام علي نفسه .

يقول الامام علي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما :

« لله بلادُ فلانٍ ، فقد قوّم الأود ، وداوى العمد ، وأقام السنة ، وخلف الفتنة . ذهب نقيّ الثوب ، قليل العيب ، أصاب خيرها وسبق شرها . أدى إلى الله طاعته ، واتقاه بحقه ، رحل وتركهم في طرق متشعبة ، لا يهتدي فيها الضال ولا يستيقن المهتدي » .

ويخلص إلى القول بأن الخلافات بين المذاهب في بدايتها ، كانت خلافات فكرية وفقهية ضمن مدرسة الاسلام ، ولكنها تفاقمت وشوّهت وأعطيت أبعاداً جديدة في عصور انحطاط الحضارة الاسلامية ، وخصوصاً في القرون المتأخرة وأثناء صراع الدولتين الصفوية والعثمانية .

يقول بأن مؤسسي المذاهب السنية الأربع امتازوا بمواقف وحدوية مرنة ، وقد ثابروا على ذلك رغم محاولة الخلفاء العباسيين تشجيعهم على توسيع شقة الخلاف ، باعتبار مذاهبهم هي المذاهب الرسمية الوحيدة وإغلاق باب الاجتهاد . ويضيف شريعتي بأن الخليفة أبا جعفر المنصور عرض على مالك (مؤسس المذهب المالكي) بأن يعتبر مذهبه هو المذهب الرسمي الوحيد ويأمر بتعميمه في البلدان الاسلامية، لكن الامام مالك رفض وأجاب الخليفة : دع الناس أحراراً فيما يختارون .

ثم إن الامامين الشافعي وأبا حنيفة ، اعترفا بأن فتاواهما وآراءهما إنمَّا هي محاولات للتنظير لقضايا معينة ، وحذرا الناس من الأخذ بها دون دراسة وتمحيص .

في ذلك العهد كان رواد المذاهب السنية وقادتها يحتفظون بتقدير خاص لأئمة الشيعة وخصوصاً علي بن أبي طالب وجعفر الصادق (الذي اعترف الجميع بمنزلته العلمية)، وينقل شريعتي عن الامام الشافعي بيتاً من الشعر يقول فيه :

ومات الشافعي وليس يدري   علي ربه ، أم ربه الله !

ولكنه يضيف : إن القيمين الرسميين على أمر الدين في بلادنا فرضوا حصاراً على أفكار الناس ومعلوماتهم ، وزوروا حقائق التأريخ ، وأخفوا عنا كل ما يؤلف بين القلوب ويجمع الصفوف ، حتى قد لا يصدق بعض المتأثرين بدعايات التشيع الصفوي ، بأن أقوالا كهذه عن أئمة الشيعة ، صدرت عن أئمة السنة .

يطالب شريعتي بالعودة إلى الأصول ، وإلى ما هو مشترك . يدعو الشيعة للعودة إلى التشيع العلوي الصحيح والانطلاق منه ، وتنقية المذهب مما علق به من تشويهات ومواقف متعصبة خاطئة . كما يدعو السنة للانطلاق من التسنن المحمدي الصحيح ، وإذ ذاك يكون الوصول إلى طريق واحد أمراً ممكناً . ويدعو شريعتي للاقتداء بالامام علي الذي كرس ٢٥ عاماً من حياته من أجل الحفاظ على وحدة المسلمين إلى أن فرضت عليه الفتنة فرضاً .

إن شريعتي يستدرك في مكان آخر ، بأنه لا يخوض في تفاصيل الخلافات الفقهية ، لأنها ليست من اختصاصه ، لذلك يبقى في اطار المبادىء والخطوط العامة . ويقول : « إن موقفي من هذه المسألة سيبقى متوازناً وعملياً ، إذ انني لا أقف موقفاً ثقافياً مجرداً فأقول لا يوجد فرق بين التشيع والتسنن ، ولا أقف موقفاً رجعياً ومغرضاً ، فأنجرّ للصراعات الطائفية والمذهبية ، وأعتقد بأن خوضها أهم من النضال ضد الاستعمار ، كما يفعل البعض . ان شعاري هو : إذا كانت وحدة التسنن والتشيع غير ممكنة ، فان وحدة الشيعة والسنة هي ممكنة وهي ضرورة حياتية » .

يؤكد شريعتي على معارضته لمحاولات بعض رجال الدين الشيعة ، طرح التشيع بشكل يشبه ديناً جديداً أو نقيضاً للاسلام . انه يؤكد اعتقاده بأن التشيع إنما هو مدرسة من مدارس الاسلام ، وهو نظرة معينة وفهم معين للاسلام ولا شيء غير ذلك .

٤ ـ المؤسسة الدينية :

اتخذ علي شريعتي موقفاً معارضاً لوجود المؤسسة الدينية ، على النحو الذي أصبحت عليه في الفترات المتأخرة ، إذ اعتبرها مؤسسة فوقية ، تفرض هيمنتها واضطهادها على المسلمين باسم الاسلام ؛ وقبل أن نخوض في عرض أفكاره عن المؤسسة الدينية ، ينبغي توضيح بعض المسائل الضرورية حول ذلك .

أولاً : إن علي شريعتي لا يعارض نظام المرجعية الدينية لدى الشيعة ، أي وجود مراجع للتقليد ، ومدارس دينية يدرسون فيها علوم الدين ، بل يعتبر نظام المرجعية هو ضرورة اقتضتها الظروف التي مر بها الشيعة في العهود التي تعرضوا فيها للقمع والاضطهاد . إن نظام المرجعية شكل قطباً يلتف حوله الشيعة ، ومركزاً للقيادة ، كما هو الحال في أي حزب سياسي أو حركة اجتماعية . لكن شريعتي يختلف مع الاتجاه السائد بين رجال الدين الشيعة في تفسيره لدور المرجعية ، ونيابة الامام ، وسهم الامام ، ومراسم عاشوراء و . . . ، إذ يقدم هو تفسيراً متميزاً لهذه المسائل.

ثانياً : إن علي شريعتي يميز بين العالم الاسلامي وبين رجل الدين . إنه يعترف بفضل علماء الاسلام ودورهم الهام في المجتمع ، لكنه لا يجد لرجل الدين ـ الذي ليس بعالم اسلامي ـ أي دور في المجتمع ، سوى دورٍ طفيليّ وسوى « احترافه للدين » كوسيلة للعيش ، ولفرض الهيمنة الفكرية والمعنوية على الناس . إن شريعتي يشيد بعلماء الاسلام ، من الشيعة والسنة ، ويكن لهم احتراماً كبيراً ، ويعتبرهم مواصلين لرسالة الاسلام ولنهج الامام علي ، بل وبالذات لمدرسة الامام جعفر الصادق . لكنه ينتقد تحول بعض رجال الدين إلى مؤسسة شبه رسمية ، تتولى الوصاية على شؤون الدين ، وتحاول أن تكون وسيطة بين الانسان وربّه ، ثم هي إما تلتصق بالسلطة السياسية الحاكمة وتخدمها ، وإما تتشارك السلطة مع الحكام ، وإما تنعزل عن الصراع السياسي ، ولكن لتمارس دورها كمؤسسة دينية تفرض قيوداً على الفكر وحرية الانسان .

ثالثاً : حول دور رجل الدين ، يعتقد شريعتي بأنه دور لا ضرورة له ، ويقصد برجل

الدين ، آلاف الأشخاص نصف المتعلمين ، الذين لا يفقهون جيداً علوم الدين، ولا أي علم آخر، يلبسون ملابس دينية تمنحهم السطوة والهيبة، ويتحكمون بالناس عبر احتراف مهنة رجل الدين.

إن شريعتي يقدر دور علماء الاسلام وأئمة الصلاة ، و . . . ، لكنه يعترض على تحول ذلك إلى مهنة ، وتحول أصحابها إلى مؤسسة فوقية ؛ وهو ينطلق في موقفه هذا من المبدأ الاسلامي القائل « لا كهنوت في الاسلام » .

يعود علي شريعتي لتاريخ الأديان فيبين بأن من أهم عوامل انحراف وتعثر الرسالات السماوية وثورات الأنبياء ، كان تحول رجال الدين في فترة لاحقة إلى مؤسسة ، أو تحولهم إلى جزء مكمل لمؤسسة القمع الحاكمة ؛ بل يقول بأن دور رجال الدين أو السحرة ، كان خدمة السلطات الحاكمة ، حتى قبل الرسالات السماوية ؛ إذ كان دائماً يوجد « دين » ما ، وإن كان دين الشرك أو دين السحر ؛ ويضرب على ذلك مثلاً دور « بلعم باعور » في النظام الفرعوني ، فيقول بان دوره كان مكملاً لدور فرعون وقارون ؛ وبعد ذلك ، وفي عهود وأماكن مختلفة تواصل هذا الأمر ، ولعب رجال الدين دورهم في المثلث الحاكم (ويسميه شريعتي : العنف والذهب والتزوير ، أي السلطة السياسية ، السلطة المالية ، والسلطة الدينية التي تدعي تمثيل الله على الأرض) ، خصوصاً وإن رجال الدين لعبوا دور التغطية الايديولوجية والدينية للأنظمة الحاكمة .

يقول شريعتي بأن الاسلام الأصيل ، نهض كثورة شعبية حية ، نقيضة لمؤسسات القمع المتحجرة ، والاسلام لم يعترف بمهنة اسمها مهنة رجل الدين ، فحتى الرسول (ص) وأقرب صحابته كانوا يعملون بأيديهم ويمارسون شؤون الحياة ، إلى جانب ممارستهم لشؤون العبادة . ثم ان نظرة الاسلام للانسان باعتباره خليفة الله على الأرض ، لا تسمح باذلاله أمام أية سلطة دينية ، ولا بسلب إرادته ودوره ، كما لا تسمح بوجود أية مؤسسة تدعي تمثيل الله دون بقية البشر ، فالله أقرب إلى عباده من شعر جسمهم ، والناس لا يحتاجون وسطاء بينهم وبينه .

. . . ثم يخوض في « واجبات رجل الدين » ، ويقول : « ان معظمهم ليسوا عالمين بشؤون الفقه والدين ، ولا بالتأريخ وأوضاع المجتمع ، ليسوا أدباء ولا علماء ، ولا متخصصين في أيّ مجال ، إنهم يدعون التخصص في الدين !، والدين ليس مهنة ولا يمكن التخصص فيه كحرفة ، . . . . ، إنهم يقومون بتقبل النذور ويدعون الشفاعة ، ويمارسون أعمال هي من مهمة الطب ، و . . . يدعون العلم بالغيب ، و . . . . ، وهذه الأمور كلها هي بدع مستحدثة ، نهى عنها الرسول ولم يمارسها هو والصحابة» .

أما عن تكون المؤسسة نفسها ، فيقول بأن ذلك لم يحدث أبداً في صدر الاسلام . إذ كان

المسلمون الأوائل وقادتهم ، عاملين مجاهدين ومؤمنين ، ولم يحدث أن تخصص قسم منهم في ممارسة العبادة وشؤون الدين أو شكلوا مؤسسة معينة باسم الدين . إن شريعتي يؤكد بأن ذلك تكون في عهود انحطاط الحضارة الاسلامية والقرون المتأخرة بالذات ، وإن للدولة الصفوية دوراً في ذلك بشكل خاص ؛ وقد جاء ذلك تحت التأثير التاريخي للمؤسسة الدينية الزردشتية ، التي تنامت قوتها في العهد الساساني ، وأصبحت تشارك الحكام سلطتهم وتنافسهم فيها ، وهي نفس الفترة التي تحولت فيها الزردشتية إلى دين النخبة والحكام ، وبررت امتيازات الطبقة الحاكمة ودافعت عنها ، كما انها الفترة التي خسر فيها الدين الزردشتي قاعدته الاجتماعية ، ولم يعد ما يبرر وجوده ، سوى وجوده كقوة فوقية منظمة في مؤسسة ومعابد .

إن الصفويين - كما يقول شريعتي - حرّفوا التشيع الصحيح ، وحوّلوا مركزه من أكواخ الفقراء وصفوف الجماهير إلى قصور الحكام ، وكوّنوا مؤسسة دينية تخدم سلطتهم السياسية ، مؤسسة لا علاقة لها بمبادىء التشيع وتراثه الأصيل . ويضيف شريعتي ، بأن كل الألقاب التي أسبغت على رجال الدين « آيات الله العظام ، حجج الاسلام والمسلمين ، . . . » هي ألقاب بقيت لنا من العهدين الصفوي والقاجاري ، حيث أسبغ السلاطين تلك الألقاب على رجال الدين ليساهموا في إعلاء شأنهم وإعطائهم هيبة بين الناس ، وذلك لقاء قيام رجال الدين بتبرير السلطة الحاكمة شرعياً ؛ ويعود شريعتي للتاريخ مرة أخرى ليؤكد ، بأن الرسول وكبار الصحابة والمجاهدين الأوائل في الاسلام وأكثرهم علماً ، لم تكن لهم هذه الألقاب المضخمة ، إذ ظلوا مع بقية المسلمين اخواناً في الدين ، مستغنين عن أية امتيازات وألقاب .

. . . ويورد شريعتي نصوصاً بأقلام كبار رجال الدين في العهد الصفوي ، وهي مليئة بمدح السلاطين وتبجيلهم بشكل أسطوري ، وإسباغ صفات خيالية عليهم ؛ ويقارن ذلك بالمواقف المبدئية الرصينة للامام علي ، وأئمة من أمثال حسين بن علي ، صمدوا في وجه السلاطين في ظروف غير متكافئة ، وظلوا أوفياء لقيم الاسلام ولمبدأ الشهادة من أجل الحق . ينعت شريعتي ، التشيع الصفوي الذي تبلور في العهد الصفوي « بالتشيع المتغرب » ؛ فهو يقول بأن تغرّب الدولة الصفوية لم ينحصر في المجال السياسي (حيث تعاونت مع الدول الأوروبية ضد الدولة العثمانية ، أملاً في أن تساهم هذه الدول في « تحديث » الجيش الايراني وتسليحه) ، بل تجاوزه إلى المجال الديني أيضاً ؛ فالمراسم الدينية لدى الصفويين أصبحت شبيهة بمراسم المسيحيين في القرون الوسطى : بناء معابد فخمة ، جعل رجال الدين قيمين رسميين على الدين ، إعطاء رجال الدين حق تكفير الناس أو الغفران لهم . ويضيف شريعتي ، بأن المراسم المبالغ فيها أثناء عاشوراء (ضرب الجسم بالسلاسل وإجراء التمثيليات ، . . .) هي الأخرى إقتبسها الصفويون من

الغرب ، حيث يروي لنا التأريخ احتفالات دينية مسيحية شبيهة بذلك (كانت تجري للتذكير بمصائب السيد المسيح) ، بينما لا نجد لتلك المراسم جذوراً في التأريخ الإسلامي ، بل نجد في مجالات كثيرة أحاديث تنهى عنها أو عن شبيهاتها .

يقول شريعتي ، بأن صدر الاسلام لم يشهد هذا النوع من التمثيليات أو ضرب الجسم وإيذائه ، بل ان ذلك يتناقض مع تعاليم الاسلام وروحه ؛ كما ان التأريخ القديم لشعوب المنطقة أيضاً ، لا يحدثنا عن احتفالات من هذا النوع ؛ وبالنسبة للايرانيين بالذات ، لم يكن الساسانيون يعرفون فن التمثيل ، هذا الفن الذي كانت اليونان مهده ، وظل متواصلاً في الغرب خلال مختلف العهود ، واختلط بالتقاليد والمراسم الدينية .

. . . وفي مجال اشادته بدور علماء الاسلام ، يذكر حديث الرسول « مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء » ، ليؤكد الصلة بين العلم وبين الجهاد ، وليؤكد مسؤولية العالم الاسلامي في توعية الشعب وتصدر نضالاته ؛ ولكن من يدعي العلم بالاسلام ، بل ويحتكر تمثيل الدين ، ثم يتنصل من مسؤولية الجهاد ، تنطبق عليه الآية الكريمة « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار » « فمثله كمثل الكلب » .

يقول شريعتي ، بأن الذين يدعون الوصاية على شؤون الدين ، يحاولون احتكار هذه الشؤون تماماً كممارسي الحرف المغلقة ، وذلك لكي تبقى هذه « الصنعة » بيدهم أداة للسيطرة والتحكم ، ووسيلة يبررون بها ما يريدون . كما يشير إلى تشويهات عديدة في الكتب الاسلامية المتأخرة ، غرضها خدمة أهداف معروفة ، إذ أصبح بعض رجال الدين ، يختلقون ويصطنعون ، يكفّرون هذا ويبرّئون ذاك ، دون الالتزام بمعيار اسلامي صحيح ، بعد أن فقدوا الروح السمحة المرنة التي تحلى بها مجاهدو وعلماء صدر الاسلام ، حيث كان النقاش والاجتهاد وسيلتين لاغناء العلوم الدينية وتطويرها ، ولرفع مستوى الوعي العام ، وحيث كان سلوك المسلمين الأوائل نابعاً من الحديث الشريف : « اختلاف علماء أمتي رحمة » ؛ ويشير شريعتي إلى « الحيل الشرعية » التي يلجأ إليها بعض رجال الدين ، وذلك للالتفاف حول حكم شرعي معين ، حتى أصبحت ممارسة « الحيل الشرعية » أمراً يتحدث عنه هؤلاء . بينما يعارضون أية جهود تبذل من قبل شخص غير معمم و « غير معترف له رسمياً بممارسة الافتاء وبحث الفقه » . يقارن شريعتي بين عدد كبير من « كبار رجال الدين » ، لم يقدموا للاسلام أية خدمة ، ولم يبحثوا في أي أمر حيوي من اموره ، لم يؤلفوا ولم ينتجوا شيئاً مفيداً (وهم يدعون القيمومة على الدين واحتكار شؤونه) ، يقارن بين هؤلاء وبين عدد من الباحثين من علماء الدين السنة ، أو المسيحيين في الشرق ، أو حتى الباحثين والمستشرقين الأوروبيين ، الذين قدموا للاسلام - وللتشيع - بالذات خدمات جلى ؛ ويذكر من

هؤلاء لويس ماسنيون ، مكسيم رودنسون ، جورج جرداق ، سليمان الكتاني . كما يشير باعجاب وتقدير إلى أعمال الامام محمد عبده وآخرين .

إنه ، في لحظة مناجاة ، يسأل ربه ، هل ان عالماً مثل ماسينيون قضى حياته في دراسة تاريخ سلمان الفارسي ، يعتبر كافراً ؟ . . وهل ان مدعين للاسلام والتشيع يعتبرون مؤمنين . . دون أن يقدموا شيئاً لشعبهم ودينهم ؟ ويواصل مناجاته فيقول :

« إني أتمنى أن يأتي يوم يتطور فيه الشعور والمعرفة في هذا البلد الشيعي (ايران) ، فيفهم المتحدثون الرسميون باسم ديننا والقيّمون عليه ، يفهمون علياً كما وصفه المسيحي جورج جرداق وأهل البيت كما وصفهم ماسينيون ، وأبا ذر الغفاري كما وصفه الكاتب المصري عبد الحميد جودة السحار ، والقرآن كما ترجمه بلاشر ، قسيس الكنيسة الرسمي ، ونبينا كما وصفه الباحث اليهودي رودنسون ، وأتمنى أن يتوصل الشيعة وأنصار آل البيت والقيّمون رسمياً على « الولاية » يوماً ، إلى ترجمة أعمال هؤلاء الكفار « الرسميين » .

أما حديثه عن الفقه ، وعن الكتب الفقهية للشيعة ، فيقول بأنها في معظمها لا تواكب العصر ، ولا تجيبُ على الأسئلة المطروحة على المسلمين في الظروف الراهنة ؛ فهي لا تزال أسيرة القوالب والأشكال القديمة ، وهي تهتم باحكام الحيض والنفاس مثلاً ، أكثر من اهتمامها بأية قضية سياسية واجتماعية . فيقول :

« إن فقهاءنا وعلماءنا يواجهون قضايا العصر من قبيل : الاستعمار القديم والجديد ، اغتراب الانسان المعاصر ، البيروقراطية ، الفاشية ، الديمقراطية ، الدستور ، الأفلام السينمائية ، التلفزيون ، الاشتراكية ، الرأسمالية ، الصهيونية ، قضية فلسطين ، القومية في المجتمعات الاسلامية ، تمرد الجيل الجديد ، الهيبية ، التخلف ، علاقة الشرق بالغرب ، التغرب ، المادية ، أزمة الدين ، انحلال القيم الخلقية ، حرية النساء ، القضايا الجنسية ، تبرئة اليهود من دم المسيح بعد ألفي عام بفتوى من البابا !، . . . ومئات القضايا الأخرى التي تواجه المسلمين يومياً .

إن شريعتي لا يطلب من الفقهاء وعلماء الدين أن يخوضوا في تفاصيل هذه الأمور ، ولا ان يصبحوا اختصاصيين فيها . بل يعتقد بأن المطلوب هو إحياء الدين الاسلامي كايديولوجيا ، كنظرة للعالم ، يمكن من خلالها النظر إلى كل هذه القضايا واعطاء موقف بشأنها ، أو وضع أسس ومعايير لبحثها وتقييمها .

لكنه يعبر عن الأسف ، إذ لا تزال الكتب الفقهية المتوفرة ، كتباً تعتمد الكتاب الشامل الذي ألفه الشيخ بهائي في عهد الشاه عباس الصفوي ، وإن معظم المجتهدين يكررون أحكامه

وفتاواه بعد تعديل بسيط ؛ « وقد اطلعت مؤخراً على رسالة أو رسالتين في الفقه ، تتناول قضايا معاصرة مثل البنوك ، التأمين ، في محاولة لايجاد تبريرات فقهية لها ، ولكن حتى هذه المحاولات تبين لنا الحصار الذي تفرضه على نفوسنا التقاليد القديمة ، إذ اننا حتى عندما نحاول الخروج من اطار القضايا القديمة ، نقع في زاوية ضيقة ، ونصبح متلقّين ومبررين لأشياء تحدث ، . . . ، ننتظر إلى أن تصبح بعض الأشياء أمراً واقعاً ، فنحاول نحن تبريرها فقهياً !، وكأننا لا دور لنا في تطوير حياتنا وتنظيم مجتمعنا ؛ وكأن دورنا هو تبرير الحوادث لا قيادتها وجعل الاسلام هادياً لمسيرتها » .

لقد تصدى شريعتي بشدة لنماذج من التراث الشيعي في العهد الصفوي ، والذي لا يزال معتبراً ومعترفاً به في أوساط المؤسسة الدينية ؛ ومن ضمن هذه المسائل ، كتب للعلامة محمد باقر المجلسي ، خصوصاً كتابه « بحار الأنوار » . يحاول شريعتي أن يرينا ما يعتبره تزويراً لتأريخ الشيعة في هذه الكتب ، وترويجاً للخرافات التي هي مناقضة لروح الدين .

يعتقد شريعتي بأن ما يقوم به بعض رجال الدين من أعمال تقترب من الشعوذة والسحر ، نتيجتها هي ابتذال وتشويه صورة الاسلام ، وما يتبعونه من نهج يرمي إلى عزل الدين عن السياسة والمجتمع ، وتصوير الدين كأنه مسألة تنحصر في العبادات والمراسم ، والتنصل من مهام الجهاد والكفاح الفكري والعملي ؛ ان هذا النهج لدى بعض رجال الدين ، هو في نظر شريعتي محاولة مقصودة للتجهيل ، ويسميها شريعتي « الاستحمار » .

هناك صيغة أخرى للتثليث السلطوي الحاكم في مجتمعاتنا (العنف والمال والاضطهاد الديني) ؛ يعبر شريعتي عن ذلك التثليث بكلمات : الاستعمار والاستغلال والاستحمار ؛ ويعتقد ، بأن محاولة « استحمار » الناس وتجهيلهم ، هي ضرورة لبقاء أنظمة الاستبداد والتخلف ، وهو ركن من أركان وجودها واستمرارها .

إن علي شريعتي يضع كل أمله في الشباب ، وفي الجماهير ، في القوى الحية غير المتحجرة في المجتمع ، التي تهدف للتحرر من القوالب المعيقة ؛ وفي عملية التحرر هذه ، لا ينفي شريعتي الدين ولا يضعفه ، وإنما يتمسك بأصوله بقوة ، ويدافع عنها ضد ما علق بها من غبار القرون والتشويهات الرسمية .

وعندما وجه بعض رجال الدين انتقاداتهم الشديدة لشريعتي ، معتبرين إياه دخيلاً على الدين وقضاياه ، وانه خاض في أمور هي ـ بنظرهم ـ من اختصاصهم ، إذ كتب بعضهم بأن شريعتي هو موظف في الدولة ، يقبض مال الدولة . . فلا يحق له الحديث في شؤون الدين ، . . .

كان رد شريعتي «انهم يعترضون على تدخلي في شؤون الدين وعلى انني أقبض مال الدولة، ولكنهم يقبضون مال الدين ويصرفونه على الدنيا، دون أن يخدموا به الدين».

لعلّه من الضروري أن نوضح بأن تركيز علي شريعتي على انتقاد رجال الدين الشيعة والمؤسسة الدينية في ايران، لا يعني موقفاً متحيزاً ضد المؤسسة الدينية الشيعية، ولا اعترافاً بعدم وجود مساوىء ونواقص مماثلة أو مشابهة لدى بعض رجال الدين السنة ؛ لكن تركيزه على ذلك في كتاباته، جاء لكونه انطلق من ايران، وانطلق من قلب الحركة الاسلامية في ايران ؛ لذلك رأى مهمته هي « اصلاح الدار » قبل أي شيء آخر ؛ فتصدى لقضايا مطروحة عليه وعلى الحركة الاسلامية في ايران .

غني عن القول أن نؤكد مرة أخرى، اعتزاز شريعتي العميق بالاسلام وبالتشيع، وأن نذكر كتاباته حول الامام علي، جعفر الصادق، فاطمة الزهراء، وسيد الشهداء الحسين بن علي (رضي الله عنهم جميعاً) .

٤ ـ النضال ضد الخرافة :

بذل علي شريعتي جهوداً كبيرة لتنقية تراث التشيع من الخرافات التي علقت به ، خصوصاً تلك التي تتعلق بالقدرات الخارقة للأئمة ، والروايات التي لا يصدقها العقل حول معجزاتهم التي تفوق معجزات الأنبياء .

إن شريعتي يعتقد ، بأن تلك الروايات الخرافية هي من بقايا عهود التخلف والجهل ، بل ومن بقايا تأثيرات المعتقدات الوثنية . فالرسول (ص) اعتبر نفسه بشراً مثل الناس ، ولم يدَّعِ أيّ علم بالغيب ولا أية قدرة خارقة ، وهنالك آيات صريحة بهذا الخصوص .

إن شريعتي وهو يدحض دون رحمة ـ وأحياناً بسخرية جارحة ـ بعض الكتب حول تأريخ الأئمة ومعجزاتهم ، يظل حريصاً على جوهر التشيع وعلى إحياء أصوله وتوفير ظروف وأساليب أفضل لانتشاره وتطوره . إنه واثق بأن بقاء تلك المفاهيم الساذجة والطرح الخرافي لتأريخ الأئمة ، يجعل منطق الشيعة ضعيفاً ، بل وحتى باعثاً على السخرية ، كما يجعل الجيل الجديد في حيرة بين « معتقداته الشيعية » وبين حقائق مادية وعلمية حديثة ، تنفي امكانية وقوع تلك الحوادث الخارقة ؛ لذلك فالتمسك الأعمى بتلك الروايات ، يخلق ايماناً هشاً وضعيف الأساس والمنطق .

إن شريعتي يطرح الاسلام وتأريخه ، بحيث لا يتعارض مع العقل والمحاكمة العقلية ، ولا مع الحقائق العلمية ، محاولا جعل الايمان الديني منسجماً مع المعرفة العلمية ـ بل ودافعاً لتطورها ـ لا نقيضاً لها ومعيقاً .

يقول شريعتي ، بأن نسب معجزات إلى الأئمة (يذكر منها أمثلة عديدة ، خصوصاً من كتاب بحار الأنوار للمجلسي ، وكتب فارسية أهمها : جواهر الولاية من تأليف اية الله كاظميني بروجردي ، وكتب آية الله شيخ علي أكبر نهاوندي ، وهما من المعاصرين . يقول بأن نسب المعجزات للأئمة يبدو في الظاهر كأنه محاولة لتجليل الأئمة ، ولكنه يؤدي في الواقع إلى في الواقع إلى « تحقيرهم » .

. . . ويقول أيضا : إن تراث « الكنيسة الصفوية » ، يجعل الأئمة أهم من الأنبياء ، بل

ويجعلهم شركاء الله في قدرته ؛ لكن نفس التراث يحاول أن يجمع نقيضين ، إذ يصور حياة أئمة الشيعة وكأنها حياة استسلام للمصالح الخاصة ، حياة عقد صفقات مع الخلفاء الأمويين والعباسيين ؛ إذ يقول بعض هذه الكتب ، بأن بعض أئمة الشيعة تصالحوا مع الخلفاء ، لقاء أموال وجوارٍ أغدقها عليهم الخليفة . إن مثل هذه الروايات تشوه حقيقة الصراعات التي جرت ، وتصورها بشكل مبتذل ؛ وهكذا يلخص شريعتي محاولة التشيع الصفوي لجمع النقيضين في شخصيات الأئمة :

في السماء : شريك لله .
وفي الأرض : أجير للخليفة .

إن شريعتي وهو يرفض هذه المعادلة المتناقضة ، يؤكد تقييمه مجدداً ، بأن الأئمة كانوا بشراً مثلنا ، قادوا حركة التشيع في ظروف صعبة ، جاهدوا وناضلوا ، وبذلوا جهوداً فكرية ، ناضلوا بمختلف الأساليب والوسائل . . حسب ظروف الزمان والمكان . لذلك يرفض أي تصوير خرافي لتأريخ التشيع وسيرة أئمته .

يصف شريعتي التشيع الصفوي بأنه تشيع الشرك والجهل والخرافة ، وإن ذلك لا يمكن اعتباره نهجاً دينياً أو تياراً دينياً ، بل انه تحريف مقصود قام به السلاطين الصفويون ؛ وكأمثلة على المراسم والمعتقدات التي يصل بعضها إلى حد الشرك بالله ، يذكر شريعتي :

ـ تحريف فكرة الشفاعة ، وطرحها بشكل يشبه « الغش في الامتحانات » ، حيث يسهل بعض القيمين على شؤون الدين تمرير بعض الناس للجنة ، دون أن يستحقوا ذلك ؛ ويبث هؤلاء أفكاراً ملخصها إن الانسان مهما عمل من سيئات ، يمكنه الأمل في الغفران ودخول الجنة إذا شفع له الأئمة ، وإذا ساعده في ذلك نواب الأئمة في الأرض (أي رجال الدين أنفسهم) ؛ والمعلوم إن ذلك يتطلب دفع بعض المبالغ أو النذور .

ـ تأليه الامام علي ، بحيث يصل الأمر حد الشرك . يقول شريعتي بأن « حب علي لدى الشيعة الصفوية يصبح نوعاً من التثليث المسيحي ، ولكنه هنا يتجلى في الله ـ محمد ـ علي » . بينما يجب الالتزام بموقف الامام علي نفسه ، واعتباره تلميذاً للرسول (ص) ، وجندياً سائراً على نهجه ؛ ويجب قبل كل ذلك ، الابتعاد عن أية فكرة تدعو لتأليه البشر وللاشراك بالله .

ـ بناء قبور وأضرحة فخمة ، وتزيينها بالذهب .

يقول شريعتي ، بأن هذا التبجيل المبالغ فيه ، كان ضرورة لتشويه فكر ومنهج من يرقدون في القبور نفسها ، حيث حاول السلاطين والمتنفذون (يساعدهم رجال دين رسميون) بناء هذه

القبور ، ليسبغوا هالة من المجد على تراث ادعوا الانتماء له بل والوصاية عليه . ان ذلك كان في النهاية يستهدف ، بناء حاجز من الذهب والفخفخة بين الأئمة وبين الناس المرتبطين بهم ، واتاحة المجال أمام البعض ليصبحوا سدنة و « متولّين » ووسطاء بين الناس والأئمة . . . وهكذا يصبح الله بعيداً عن البشر ، تحجبه عنهم مراتب من الوسطاء والقيمين .

يشير شريعتي إلى ان بعض مراسم الاحترام للقبور والأضرحة ، تشبه مراسم العبادة ، وهي في الجوهر تقترب من الشرك ، ولا يمكن اعتبارها إلا كعودة إلى تقاليد الجاهلية وعبادة الأصنام ، التي جاء الاسلام والتوحيد ليقضي عليها نهائياً ؛ ويذكّر شريعتي ببساطة حياة الرسول والصحابة والأئمة ، وببساطة موتهم ، وببساطة قبورهم ، ونهي الرسول عن زيارة القبور .

يقول شريعتي بأن هذه المظاهر والمؤسسات ، والأضرحة المذهّبة ، إنما يقصد منها إخافة الناس وإذلالهم ، وإعطاء هيبة مبالغ فيها لرجال الدين والقيمين على أمر هذه المؤسسات . هكذا يصبح تراث الأئمة وقبورهم وسيلة لتكوين فئة فوقية ، مسيطرة على الجماهير بقوة الدين . هذه الفئة تستخدم كل تلك الهيبة الدينية لفرض ما تعتقده حلالاً وحراماً ، ولارهاب كل صاحب فكر ، ولاحتكار التفكير أصلاً .

يعتبر شريعتي هؤلاء القيمين على شؤون الدين ، المدعين تمثيل الله ، رجال دين صفويين لا علاقة لهم بالتشيع العلوي ؛ وعن هؤلاء يقول : « إنني واثق بأن إسلام الغد لن يكون اسلام رجال الدين » . كما يقول في مكان آخر : « ان اسلامنا بدون رجال الدين هؤلاء ، سيرجع أصيلاً سليماً ، كما هو اقتصادنا بدون النفط ! » .

قلنا بأن شريعتي ، يقدم تفسيراً متميزاً عن معتقدات الشيعة ، مثل : الإمام، نيابة الامام ، سهم الامام ، . . وغيرها ؛ ومن هذه المسائل أيضاً مسألة الامام الغائب ؛ إذ يعتقد شريعتي ، بأن الطرح السائد لقضية الامام الغائب هو طرح خاطىء ، سلبي ، يشجع السلبية والاتكال على قوى غير منظورة ؛ وقد طرح بعض رجال الدين مسألة الامام الغائب وظهوره ، كوسيلة لتخدير الشعب، والابتعاد عن مسؤوليات الحياة وتوقع انقاذ من مجهول؛ وقد قال هؤلاء، بأنه لا عدل على الأرض دون ظهور الامام ، ولا يمكن توقع شيء قبل ذلك .

يعتقد شريعتي ، بأن طرح مسألة الامام الغائب في تأريخ الشيعة ، لم يكن طرحاً خرافياً وسلبياً كهذا ، بل كانت فكرة نضالية ، وحاجة لحركة مقموعة مهزومة ، تنشد أملاً دائماً وباعثاً على النضال . لذلك فانتظار الامام في التشيع العلوي، هو انتظار ايجابي وثوري ، ويجب أن يطرح في الواقع بشكل معاكس ، فامام الزمان - كما يقول شريعتي - هو في انتظارنا ، في انتظار

نهوضنا وثورتنا . . إذ لا تغيير يرجى إلا إذا سعى الناس أنفسهم من أجله ، هكذا قال لنا الله . . وهكذا تُعلمنا تجارب التاريخ وتجربة الاسلام نفسها .

لقد انتصر الاسلام ، عندما اتحد المسلمون وجاهدوا في سبيل الله ، وتراجع الاسلام وتعرض للهزائم عندما تشتت شملهم وتورطوا في صراعات جانبية ؛ وهكذا نرى بأنه ليس للانسان إلا ما سعى .

يذكر شريعتي ، نقاشات له مع بعض رجال الدين حول النذور ، والشفاعة ، وزيارة أضرحة الأئمة ، وكذلك حول مظاهر أخرى تدخل في باب الشرك وتقدم طرحاً خرافياً وكاريكاتورياً للاسلام . يقول بأن هؤلاء يعترفون ببطلان هذه المراسم ويوافقونك على كل ما تقول . . ثم يقولون : ولكن !! ، ويضيف شريعتي : إن الـ « لكن » هذه لا تعبر عن العجز ، بل تعبر عن عدم رغبة هؤلاء في تحطيم قوالب معيقة ومتخلفة هم ليسوا مؤمنين بها ، لماذا ؟ . . لأن مصلحتهم كفئة ، كطبقة مهيمنة على المجتمع تقضي بالابقاء على هذه المراسم .

إنه يقارن تأريخ العهود المتأخرة للاسلام بتأريخ أديان أخرى ، ليصل إلى القول بأن رجال الدين عندما يتحولون إلى طبقة وفئة خاصة ، منظمة ، ومسلحة بأدوات تأثير قوية في الجماهير ، فانهم يتحولون إلى مؤسسة رجعية ، قمعية ، تفقد صلتها بمبادىء الرسالات السماوية وأهدافها ، ويصبح همها هو الحفاظ على مصالح الطبقة وهيمنتها .

يعود مرة ، ليقول بأن عدداً من علماء الاسلام أنكروا هذه الخرافة وعارضوها ، أو أظهروا « التقية » تجاهها ، ولكنهم في معظمهم لا يتجرأون على المواجهة الصريحة والدحض الصريح ؛ ويضيف بأن التمسك بهذه المراسم والتقاليد ـ التي ليست هي من أصول الدين ولا تنسجم مع مبادئها ـ هو من أهم الأسباب وراء بقاء واستمرار الخلافات بين المذاهب الاسلامية ، فالخلافات تطرح في كثير من الأحيان حول هذه المراسم والاختلاف فيها . لذلك يوجه شريعتي نداءه إلى مراجع التقليد وإلى كبار العلماء ، لكي يواجهوا الأمر بجرأة ويعلنوا تحريم هذه البدع ويؤكدوا بطلان الروايات الخرافية ، ليقدموا لبقية المسلمين ، وللعالم ، الوجه الحقيقي الناصع للتشيع : « إن على علمائنا أن يعلنوا بأن كل المظاهر التي تَعْني عبادة علي ، عبادة الولاية ، عبادة الأئمة ، وعبادة القبور . . إنما تعود إلى تراث الشيعة الصفوية . أما علماء التشيع العلوي ، فإن فتاواهم واضحة : كل ما يعني عبادة شيء آخر غير الله هو شرك . الطواف حول أي مكان ما عدا الكعبة هو شرك . الاعتقاد بأن لأي شخص ـ ما عدا الله ـ تأثيراً على حياتنا هو شرك » .

٦ ـ الجهاد والشهادة معيار الايمان :

من هو المسلم ؟ من هو الشيعي ؟ من هو المجاهد ؟ . . أسئلة يطرحها علي شريعتي باستمرار . انه يوجه اصبع الاتهام إلى أدعياء الاسلام ، والمتلبسين لباسه ، والمتظاهرين باخلاص له مغالى فيه ، لكنهم يثبتون في التجربة بأنهم « أسلموا ولما يدخل الايمان قلوبهم » ، وإن اسلام المظاهر والادعاء والمزايدة ، لا يمكن أن يكون اسلاماً صحيحاً .

إن شريعتي يعترف بالايمان الحقيقي معياراً ضرورياً لكون الانسان مسلماً . ويقصد بالايمان ، إيماناً عميقاً وشاملاً بوحدانية الله ، وعدم الوقوع في أي نوع من أنواع الشرك ، والاعتقاد بجوهر رسالة الاسلام وأهدافها، وليس بمظاهرها الشكلية وبمراسم العبادة التقليدية فحسب .

لكن ، كيف نستدل على الايمان وكيف نتحقق منه ، والتجارب تفيدنا بأن آلافاً وآلافاً من المنافقين ادعوا الاسلام ، وان الكثير منهم لم يقصر في أداء مراسم العبادة شكلياً ، لكنه خان جوهر الاسلام ، قمع الناس واستغلهم ، وتصرف في المجتمع كفرعون أو قارون أو بلعم باعور ، بدل أن يجاهد في سبيل الله والناس؟

إن شريعتي يضع الممارسة معياراً للايمان نفسه ؛ وهو يعتقد بأن ذلك هو التعريف الأصيل الذي يقدمه التشيع للايمان :

« إن علماء الشيعة وهم يعرّفون الايمان ، يضعون ـ إلى جانب الايمان في القلب والاقرار باللسان ـ شرطاً ثالثاً ، هو العمل والممارسة ، أو كما يصفونه العمل بالجوارح ، مما يعني بأن الممارسة هي الأساس في تعريف الايمان » ؛ ومن يؤمن ولا يمارس وفق ما يمليه عليه ذلك الايمان ، هو أسوأ ممن لا يؤمن . لماذا ؟ . . لأن الايمان يَعْني الوعي ، يعني ادراك معاني رسالة الاسلام ؛ ومن يعي الرسالة ، تزداد مسؤوليته أمام الله وأمام البشر ؛ فإذا تخلى عن هذه المسؤولية ، يكون ذنبه أكبر من ذنب الذي لم ينور قلبه الايمان ولم يَعِ مسؤولياته بعد» .

ثم لماذا الايمان ؟ . . هل هي مسألة ذاتية لا علاقة لها بالحياة ، أم إنها تعني موقفاً من الحياة ، تعني الالتزام بنظرة معينة للعالم ، للعدالة وللكفاح ضد التمييز والمظالم ؟! يقول ، بان ما يطرحه

البعض من ان الايمان يمكن أن يفصل عن الممارسة ، هو اتجاه خطير ، وقد انتشر في بلداننا ، ماسخاً ديننا ، محولاً إياه إلى كلمات وكليشيهات يرددها بعضهم دون أن يلتزم بمعانيها . إن ذلك الاتجاه يشبه تماماً اتجاه العلم للعلم ، والفن للفن و . . . لذلك ، فان الايمان للايمان ، هو شعار لا معنى له ، وهو يخدم في النهاية ، بقاء علاقات الشرك والاستغلال في المجتمع .

يقول شريعتي : « إن الاتجاهات التي تدعو للفن من أجل الفن ، والعلم من أجل العلم ، تبدو وكأنها تمجد العلم والفن ، لكنها في النهاية تقود لانحطاطه واستلابه ، تقود إلى عزله عن البشر والصراع الاجتماعي ، . . . ، إن الاتجاه الداعي للدين من أجل الدين ، يبدو هو أيضاً في الظاهر حريصاً على نقاوة الدين وجلاله ، لكنه يؤدي في الواقع إلى مسخ الدين وانحطاطه ، وجعله أداة لأهداف غير انسانية . . .

هكذا نجد اليوم ان المساجد والكنائس تزداد ، وتزداد حولها مظاهر الزينة والتجليل الكاذب ، . . . ، كما يجري - كأية عادة أخرى - أداء الشعائر الدينية ، والعبادات ، . . . ، ويصرف على المساجد مبالغ ضخمة ومواهب فنية كبيرة لتجليلها . كل ذلك من أجل تمجيد شكل المساجد وافراغها من مضمونها الحقيقي . قارنوا مساجد اليوم بالمسجد المتواضع الذي بناه الرسول (ص) ، . . ، وقارنوا عهد الرسول بالوضع الحالي . . . » .

يستشهد شريعتي بأقوال للامام علي (ع) في وصف من يصلون ويصومون ويؤدون الشعائر الدينية ، لكنهم ليسوا واعين لرسالة الدين ولا مجاهدين من أجلها ، حيث يصور علي هؤلاء كالبهائم ، يطوون طريقاً يمر بدائرة فارغة ، يسيرون ثم يرجعون إلى نقطة البدء .

إن شريعتي لا ينكر شعائر الدين ولا يستهين بأهميتها ، بل إنه يعتقد بأن الايمان الحقيقي ، يستوجب القيام بشعائر الدين ؛ فهذه الشعائر لها فائدة عظيمة ولها فلسفتها ، ولم يأت بها الاسلام عبثاً ؛ فالله يقول لنا في قرآنه أكثر من مرة ، بأنه في غنى عن صلواتنا وصيامنا ، ولكنها مفيدة لنا إن قمنا بالالتزام بها . إن الالتزام بشعائر الدين يلعب دوراً مهماً في بناء شخصيّة الإنسان ، وخلق حالة من الانسجام الداخلي في نفسه ، وخلق ثقة عميقة بنفسه وبالناس ، وإزالة الخوف من قلبه ، إذ انه وهو يشعر بارتباطه بالله ، يتحرر من هيمنة أشباه الآلهة على الأرض ولا يخشى سطوتهم .

لكن هذا لا يكفي ، فالاسلام ليس مجموعة من التعاليم الأخلاقية ، ولا رياضة روحية فقط ، بل انه - كما قلنا - نظرة للعالم ، تقود إلى ممارسة معينة وتظل تهدي هذه الممارسة .

. . . والله نفسه ، وهو يهدينا إلى ما نعمل في هذه الدنيا ، ويتحدث عن مرحلة الكمال الانساني ويوم القيامة ، يضع ممارساتنا وأعمالنا معايير لتقييمنا ولتقرير مصيرنا ، «**فمن يعمل**

مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » ؛ وإن يوم الحساب في القرآن هو « يوم ينظر المرء ما قدمت يداه » . فهناك تصبح المسألة الأساسية هي ممارسة الانسان ، لا نواياه ومكنونات قلبه . إن نواياه ومعتقداته القلبية مهمة فقط عندما تكون منسجمة مع أعماله . والقرآن نفسه مليء بالكلام عن المنافقين والذين « يقولون ما لا يفعلون » .

. . . والله نفسه يجمع دائماً بين الايمان والممارسة ، وكثيرة هي الآيات التي تتحدث عن « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ؛ فإذا لم يُقْدِمْ المؤمن على أعمال تثبت ايمانه ، كيف يمكن لنا التأكد من ايمانه ، وكيف يمكن التمييز بين المؤمن والمنافق ؟

إن شريعتي يضع الناس هنا حكماً ؛ يضع الممارسة الاجتماعية معياراً . فلا يكفي أن تعمل حسب ما يمليه عليك ايمانك ، بل المهم أيضاً أن تكون هذه الممارسة اجتماعية ، وعملاً يبذل من أجل الناس . لذلك فمن المهم أن نعرف ما هو رأي الناس . يقول الامام علي في رسالته إلى مالك الأشتر : « وإنما يُستدل على الصالحين بما يجري الله لهُم على ألسن عباده » . كما يقول في نهج البلاغة (خطبة ١٥٥) : « فبالايمان يستدل على الصالحات وبالصالحات يستدل على الايمان » .

إنه يستند إلى هذا القول وهو يؤكد على الارتباط الوثيق بين الفكر والممارسة ، الايمان والعمل ، ويعارض التنظيرات التي تحاول أن تبعث أولوية الفكر أو أولوية العمل ؛ هل نفكر ونصل إلى الاتفاق على منظومة فكرية ثم نعمل ؟ أم نعمل ونخوض التجربة ، ونصل إلى موقف فكري مكتسب بالممارسة ؟ .

إن هكذا نقاش ، عقيم في نظر شريعتي . فهو يؤمن بأن الفكر والممارسة مرتبطان ببعضهما ، بحيث لا يمكن الحديث عن تقديم أو تأخير أحدهما ، أو عن أيهّما هو نتيجة للآخر . فكلاهما هو نتيجة للآخر في النهاية ، فهو يؤثر في الآخر ويتأثر به ؛ ويقتبس شريعتي من أحد أبرز المفكرين الاجتماعيين في قرننا قوله « بين النظرية والممارسة ، علاقة ديالكتيكية مستمرة » . نفكر ونحن نعمل ، نعمل ونحن نفكر ، نتعلم من تجربتنا ونطور فكرنا ، وفكرنا المتطور يخدم ممارسة أرقى ويقود إلى تجربة أفضل .

. . . وحتى في العلاقة بين كبار شخصيات التأريخ ، يقول شريعتي بأن من العبث التساؤل عمن خلق من ، من كان أكثر أهمية ، الشخص ، أم انجازه ؟ ويستشهد بالفيلسوف شاندل : « إن الفنان وهو يخلق عمله الفني ، يخُلق هو من جديد » ؛ وفي التأريخ الايراني يمكن القول ، بأن أبا القاسم الفردوسي صنع « الشاهنامة » ، وكتاب « الشاهنامة » صنع الفردوسي . هكذا ، نجد في كل مجال ، تلك العلاقة المتبادلة ، الفكر هو خالق الممارسة ، ووليدها في الوقت نفسه ، والممارسة هي خالق الفكر ووليده في آن واحد .

من هذه المحاكمات ، يصل شريعتي مرة أخرى للعلاقة المترابطة بين الايمان والممارسة ، بين العقيدة والعمل . إنه يعطي أهمية كبيرة لفكرة الجهاد ، فالله نفسه : « فضّل المجاهدين على القاعدين . . . » كما ورد في القرآن . إن الجهاد هو التجسيد العملي للايمان ، وهو أرقى تعبير عن الايمان . من هنا يأتي مفهوم شريعتي عن الشهادة والشهيد ؛ فالشهيد يخوض الجهاد من أجل ما يؤمن به ، يضحي بحياته من أجل بناء الحياة ؛ فالشهادة هي أعظم فعل يقوم به الانسان في سبيل انتصار رسالة الله . إنه موقف عملي ، محسوس ، حقيقي .

يتحدث شريعتي عن جندي في جيش يزيد الذي حاصر الامام حسين بن علي ، يترك في اللحظات الأخيرة جيش يزيد ، ويلتحق بحسين وهو واثق من هزيمته ومن الموت معه . فيتساءل : ما الذي تغير في هذا الرجل الذي كان يقاتل ضمن الجيش الذي جاء لذبح ابن بنت رسول الله ؟! انه موقف عملي ، خطوة أدت به إلى الاستشهاد في سبيل الحق ، والتحول كله استغرق ساعات معدودات . كان يمكن للرجل أن يصليّ هنا وهناك ، وأن يعتبر نفسه مسلماً هنا وهناك .

إن وضع الممارسة كمعيار أساسي مهم في عصرنا الحاضر ، حيث يتم مسخ الدين باسم الدين ، وحيث الحكام يستضعفون الناس ويستغلونهم ، ثم يبنون الجوامع ويصلون فيها ، « يمسخون محتوى القرآن ويذهّبون غلافه » كما يقول شريعتي . بل انه يعتقد بأن التظاهر بالدين والتجليل الكاذب لرموزه ، أصبح ضرورياً لمحاربة الدين وأهدافه ، وافراغه من محتواه الحقيقي .

يناقش شريعتي بعض الكتب والمقالات الصادرة في ايران حول معيار الاسلام والتشيع ؛ وأصحاب هذه الكتب يرفضون ادخال الصراعات السياسية في شؤون الدين ، ويقولون بأن الايمان بأركان الدين والتشيع هو الأساس ، وهو الحد الفاصل بيننا وبين الآخرين ؛ ثم إن الانسان عندما يموت لا يُسأل عن الفاشية والاستعمار ، بل يُسأل عن ربه ودينه وبنيه وإمامه . . .

إن شريعتي يعتبر مثل هذا الطرح أيضاً من مخلفات « التشيع الصفوي » ، الذي يفرغ الدين من محتواه الاجتماعي والسياسي . إنه يؤكد بأن موقف المرء من قضايا شعبه ، من مصالح جماهيره ، من أعداء وطنه هو أهم بكثير من موقفه من مسألة فقهية ثانوية ؛ وبعد أن ينتقد هؤلاء بقوة ، يقول بأن هذا المنطق المذهبي الضيق هو الذي يوصل البعض للقول بأن الفلسطينيين هم أسوأ من اسرائيل ، وان الشيعة لا علاقة لها بمحاربة اسرائيل والامبريالية .

. . . ويلخص موقفه في مكان آخر بالقول : « إذا لم تكن شاهداً على عصرك ، ولم تقف

في ساحة الكفاح الدائر بين الحق والباطل ، وإذا لم تتخذ موقفاً صحيحاً من ذلك الصراع الدائر في العالم ، فكن ما تشاء : مصلّياً متعبداً في المحراب أم شارباً للخمرة في الحانات . . فكلا الأمرين يصبحان سواء ! » .

كيف يأتي « الهُدى » ، وكيف يهتدي الانسان إلى سبيل الحق والاسلام ، إلى الجهاد من أجل الحق ؟ إن شريعتي يؤ كد بأنه لا يمكن توقع « الهداية » كحدث غيبي ، كوحي يوحى لنا دون أساس أو مبرر له في حياتنا . إن ممارسة الانسان وتجربته تقودانه إلى الوعي ، وهذه هي « الهداية » ؛ والله تعالى يقول في القرآن : « والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا » . أي إن شرط الجهاد والممارسة ضروري لكي يخلق الوعي لدى الانسان ويهتدي للطريق الصحيح .

إن شريعتي يحتفظ بتقدير كبير للمناضلين الذين أثبتوا في الممارسة صدق نياتهم وعمق ايمانهم ؛ وهو يعتبر ان الناس الذين قادوا ثورات ، وقاموا بأعمال محسوسة ، ونضالات عملية ، أهم من مفكرين وفلاسفة لم يخوضوا معركة الحياة (رغم تقديره لدور الفكر ، واعتقاده بأن الكفاح بالكلمة أيضاً هو نوع من القتال) . لكنه يقول بأن سقراط الذي ملأ اسمه مكتبات التأريخ ، لم يعرفه فقراء عصره .

إن سبارتاكوس أهم من أفلاطون وسقراط ، أبا ذر أهم من ابن رشد وابن سينا ، العمل والجهاد أهم من الصلاة . . والممارسة أهم من الفكر . . تلك هي معادلات شريعتي .

٧ ـ الاسلام والقوميـــة :

إن شريعتي ينطلق في تقييمه للعلاقة بين القـومية والاسـلام ، من الالتـزام باطـار الأمـة الاسلامية ، كموحد للشعوب والقوميات ، وكرابطـة أعلى وأكثـر سمـواً وانسـانية من الرابطـة القومية . إنه لا ينكر الرابطة القومية ، لكنه يدين طرحاً معيناً للانتماء القومي ، ذلك الطرح الذي يناقض الاسلام والأممية ، يفرّق ، ويثير الصراعات ويخلق الحواجز بين البشر . ويعتبر هذا النوع من القومية ، ضيق أفق وتخلف ، ومن عوامل تفتيت وحـدة الاسـلام وسيطـرة الاسـتعمار على بلادنا .

. . . والواضح ان شريعتي يميز بـين الـروح القـومية الضيقـة ، وبـين الـروح الـوطنية الايرانية ، التي لا تناقض انتماء ايران الاسلامي . إن نقده ينصب على الروح القومية الفارسية ، لا على النزعة الوطنية التي شكلت تياراً في ايران ، كان مصدق من أبـرز ممثليه وقادتـه ، وكان شريعتي نفسه من المناضلين ضمن صفوفه في الفترات الأولى من نشاطه الفكري والسياسي .

إن شريعتي يعتبر التعصب القومي (إلى جانب التعصب القبلي والطائفي) ، من بقايا عهود الشرك والتخلف ، وقد جاء الاسلام ليؤسس رابطة أكثر انسانية ، فاحتوى تلك العصبيات ووحد بينها ؛ ولكن عهود الانحطاط في التاريخ الاسلامي شهدت « ردّة » في هذا المجال ، أي عودة عن الاسلام إلى الانتماءات القومية والقبلية والطائفية الضيقة ؛ وقد تجلى ذلك في : النزعة القومية العربية لدى الأمويين والعباسيين ، النزعة القـومية التـركية لدى العثمانيين ، والنزعـة القـومية الفارسية لدى الصفويين .

يقول في مقدمته لكتاب حجر بن عدي ، بأن محمداً والصحابة الأوائل ، بذلوا جهوداً جبارة لبناء أمة موحدة ، « . . . لكن تلك الجهود ، لم تستطع في النهاية ، إيقاف عملية تحول الحكم الاسلامي إلى حكم مستبد قائم على تسلط الارستقراطية والعصبية القـومية والقبلية ؛ فبعـد أن سيطر الأمويون على زمام الحكم ، بدأ التراجع نحو الجاهلية ، نحو سيطرة الروح العربية القديمة كبديل عن الاسلام الموحّد » .

ويقول بأن العباسيين ، رغم اعتمادهم في البداية على دعم العناصر الاسلامية غير العربية ، والناقمة على السلطة الأموية ، إلا انهم في النهاية واصلوا سياسة تمييز شبيهة بسياسة الأمويين ضد الشعوب الأخرى غير العربية . .

أما عن الفترات المتأخرة ، فيتحدث شريعتي عن الدولة العثمانية والدولة الصفوية الايرانية ، لكنه يركز على النزعة القومية التي تلبست التشيع عند الصفويين ؛ ففي مؤلفه عن « التشيع العلوي والتشيع الصفوي » يحلل هذه المسألة تحت عنوان « مونتاج القومية والدين » . قبل الصفويين أيضاً ، يلاحظ بدايات انبعاث للنزعة القومية الفارسية ؛ ولكن ذلك كان على الأغلب رد فعل على حالات تمايز عاشتهاالدولة العباسية، ثم كانت خلال الفترة ما بين القرنين السابع والتاسع الهجري ، رد فعل لحالة الانحطاط السياسي والثقافي التي بدأت تعيشها ايران ، وأساساً كرد فعل لسيطرة المغول ؛ لكن مظاهر هذا الانبعاث كانت قليلة الأهمية قياساً إلى العهد الصفوي .

في زمن الصفويين ، اتخذت محاولات بعث القومية الايرانية ـ كنقيض للانتماء إلى الأمة الاسلامية ـ طابعاً مذهبياً حاداً ؛ وقد حاول السلاطين الاستفادة من التراث العريق للتشيع في ايران ، لتشجيع الأفكار التي تربط التشيع بايران ، بل ولابراز التشيع وكأنه مذهب « ايراني » ؛ وخلال دراسته لتأريخ تلك الفترة ، يشير شريعتي إلى حوادث تأريخية معينة ، وكذلك إلى محاولات بعض كبار رجال الدين آنذاك ، لمزج التشيع بالروح القومية الايرانية ؛ من تلك المحاولات ، كتاب : «بحار الأنوار»، للعلامة محمد باقر المجلسي ، الذي يعتبره شريعتي قمة الدمج بين التعصب المذهبي الصفوي والنزعة القومية الايرانية .

لقد أورد المجلسي في كتابه رواية تناقلها بعده عدد كبير من الكتب والمؤلفات الدينية . ومختصر الرواية التي ينقل شريعتي نصها من كتاب المجلسي هو كالتالي :

« بعد الفتح الاسلامي لايران ، جاء المسلمون بعائلة الملك الايراني يزدكرد ، وهم أسرى ، فأراد عمر بن الخطاب أن يبيع ابنة يزدكرد كجارية ، إلا ان علي بن أبي طالب منعه من ذلك قائلاً : وكيف تباع بنات الملوك كرقيق ! ، ثم أخذها كحصته وأعطاها لابنه الحسين . ولما حاور الفتاة ، قالت له بأنني أسلمت قبل مجيء قوات المسلمين بزمن طويل ، إذ جاءني رسول الله في الحلم مع فاطمة الزهراء وعقدا قراني على الحسين ، وفي الليلة التالية أسلمت » .

وتقول الرواية بأن الامام الحسين تزوجها ، وإن الامام الرابع للشيعة علي بن الحسين (زين العابدين) هو من ابنة الملك الايراني ؛ وهكذا تجعل الرواية أصل الأئمة مشتركاً مع الفرس ، اضافة إلى كيفية صياغة الرواية ، حيث تصور عمراً كعدو للايرانيين ، بينما علي يدافع عنهم ،

ويدافع عنهم حتى من منطلق خاطىء يشكل تشويهاً لشخصية الامام علي ، إذ انه يبدو مدافعاً عن الأمراء والملوك ومنادياً بفضل لهم على عامة الناس . ثم إن الرواية تظهر الامام علي يتكلم الفارسية بينما تجيبه ابنة ملك فارس بالعربية .

يبدأ شريعتي من عرض وتحليل أمثلة كهذه ، ثم ينتهي إلى القول بأن الحركة الصفوية كانت حركة شعوبية معادية للاسلام والوحدة الاسلامية ؛ ويرجع إلى عرض تأريخ الشعوبية فيقول ، إنها بدأت في العهد العباسي بشعار مساواة العجم بالعرب والمطالبة بالامتثال للآية الكريمة «إنَّا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ؛ ولكنها انتهت فيما بعد إلى ادعاء أفضلية العجم على العرب ؛ ورغم ان سياسة التمييز التي اتبعها الأمويون والعباسيون ، مهدّت أرضية مناسبة في ايران لحركة شعوبية ، إلا ان هذه الحركة فشلت وانعزلت فيما بعد ، بسبب تمسك الايرانيين بالاسلام .

يحلل شريعتي اتجاه الشعوبية فيقول ، إنه كان بالضرورة يقود إلى رفض الاسلام والارتداد عنه ، ومحاولة العودة إلى تراث ايران ما قبل الاسلام ، ولكن ذلك التراث كان أمراً مكروهاً لدى الجماهير ، التي كانت قبل أجيال معدودة ، تئن تحت نير المؤسسة الدينية الزردشتية . فالمؤسسة الزردشتية انحطت في أواخر العهد الساساني وارتبطت بالدولة ، وكان هذا سبب نزوع الناس نحو الحركات الدينية المعارضة (المانوية والمزدكية ، وكذلك المسيحية والبوذية) . لهذا جاء تمسك الايرانيين بالاسلام كثورة منقذة ، قوياً ، لم تؤثر فيه دعايات الشعوبية .

أما الشعوبية الجديدة المتمثلة بالحركة الصفوية ، فانها ارتدت لباس الاسلام نفسه ، ولباس مذهب حاولت تصويره كأنه ايراني . وقد كان لا بد لها من ذلك ، لكي تستطيع مواجهة مركز السلطة العالمية للاسلام ، أي الخلافة العثمانية .

يشير شريعتي إلى روايات أخرى تجعل عمر بن الخطاب هو المسؤول عن تحطيم الدولة الساسانية ، (وذلك لاثارة مشاعر الايرانيين ضد السنة وضد الدولة العثمانية) ، وروايات تستند لأحاديث غير مسندة عن الرسول يقول فيها بأن الله يفضل من العرب قريشاً ، ومن العجم الفرس ؛ ورواية أخرى عن الامام زين العابدين يقول فيها، انه من أفضل سلالتين من البشر!

. . . عندما دخل شريعتي في نقاش مع بعض رجال الدين حول هذه الروايات والكتب ، أرادوا أن يحرجوه ويؤلبوا ضده الناس ، فقالوا بأنه حتى « الكليني » ثبت بعض هذه الروايات ، (وهو يعتبر صاحب أحد أربعة كتب تعتبر لدى الشيعة كمرجع و تسمى بكتب الرجال) .

أما شريعتي ، فقال بأن هذا الطرح من جانب التشيع الصفوي يناقض روح الاسلام ، ومساواة الاسلام بين البشر جميعاً ، وسمو مبادئه فوق كل انتماء عنصري أو قومي ، لذلك فانه يدحضها وان كانت مؤ يدة من قبل بعض كبار العلماء والكتاب . ففي الاسلام لا يوجد أي كتاب مقدس سوى القرآن . أما كل شيء آخر فهو معرض للنقد والتدقيق والرد إذا أثبتت المحاكمة العقلية خطأه .

إن شريعتي يوجه رماحه إلى النزعة القومية التي حاول البعض مزجها بالتشيع ، وهو في ذلك لا ينطلق فقط من تقييم وادانة سياسة الصفويين ، بل ينطلق من حرص على تعزيز الانتماء الاسلامي لايران المعاصرة أيضاً ؛ فهو يعي بأن النزعة القومية وبناء الحواجز والعصبيات الضيقة داخل الأمة الاسلامية ، يجزّىء هذه الأمة و يجعلها ضعيفة ولقمة سائغة أمام القوى الأجنبية .

إن شريعتي يؤ من بأن الانتماء للانسانية هو فوق كل شيء آخر ، ويؤ من بأن رسالة الاسلام هي رسالة عالمية ، تخص البشر جميعاً ؛ لذلك ، فالتمسك بها يستوجب الانطلاق من موقف أممي - انساني ، لا من موقف مصالح قومية أو قبلية ضيقة ، حيث يصبح الاسلام ستاراً لخدمة مصالح أقلية من الناس .

لكن شريعتي لا يكسر طوق الاطار القومي من أجل لا شيء ، أو من أجل فكرة مجردة هي « الانسانية والانتماء الانساني » . إنه يعرف تعقيدات العصر والصراعات العالمية . لذلك ، فهو كثير الحذر من اتجاهات تدعو للعالمية وللأممية أو الانسانية ، لكنها تريد بذلك القضاء على استقلال البلدان الأخرى . انه يشير بشكل خاص إلى النظام الرأسمالي الذي يدعي إزالة الحواجز العالمية ، والدعوة من أجل توحيد العالم ، الذي لا يعني سوى تعميم الرأسمالية وربط بقية العالم بمركزها .

في مقدمته لكتاب حجر بن عدي ، يحدد شريعتي موقفه من هذا النمط من النزعة الانسانية أو العالمية قائلاً :

« إنني ، ومنذ سنين ، أصبحت بمنأى عن مرض التعصب القومي (كما يقول مكسيم غوركي) ؛ ولكنني واع أيضاً لحقيقة أخرى ، وهي ، إن ما يعرض الآن على البشرية باسم الأممية - الانسانية والحضارة العالمية ، إنما يعني فتح حدود وبوّابات أمم الشرق أمام سيل البضائع الغربية ، وتحويلنا نحن إلى « عصريين » ، أي إلى أدوات استهلاك تعيش فراغاً داخلياً ، . . . » .

إنه في رفضه للتعصب القومي الضيق ، ورفضه التغرب والتحول إلى «تابع

عصري » ، يجد اطار حركته ونضاله ، اطار وحدة العالم الاسلامي (بل والشرق أو آسيا وافريقيا بأكملها) . ان شريعتي ينتمي إلى ذلك الاطار ، وإلى تلك الجبهة في الاصطفاف العالمي الراهن ، وهو واع لأهمية الاسلام في تعزيز هذه الجبهة وتقوية استقلالها واعطائها مناعة ايديولوجية وسياسية ، في مواجهة هيمنة النماذج الأجنبية التي تفرض قسراً .

٨ ـ المجتمع ـ القيادة ـ الطبقات :

في جميع كتابات شريعتي ، تحس بانتمائه المشبوب بالعاطفة للفقراء والمضطهدين ، وحقده على الطواغيت والمتخمين . يقول في كتابه « الشيعة » : « . . . . ، وأنا من الناحية الطبقية أنتمي إلى الجماهير الريفية ـ أو كنت أنتمي على الأقل ـ ، وقد رأيت في قريتنا عذاب الفلاحين ، والاضطهاد المتعدد الجوانب الذي تعرضوا له من قبل كبار الملاك والمتنفذين الذين تحكموا في حياة الفلاحين وقوتهم وشرفهم ، . . . . » .

. . . وفي أماكن عديدة أخرى يصف الاسلام بأنه دين المستضعفين ، ويصف الله بأنه رب المستضعفين ، ويشير إلى ان معظم الأنبياء كانوا رعاة وفقراء . رغم هذا ، ورغم اقراره بوجود صراع طبقي واضطهاد طبقي في المجتمع ، فان شريعتي لا يختصر الاسلام بتصويره كصراع طبقي فقط ، أي كنضال طبقة ضد أخرى ؛ صحيح انه بدأ كصراع طبقي ، بدأ كحركةٍ شكّلَ العبيد والفقراء أساسها ، لكن أفقها كان انسانياً وعالمياً . إن المستضعفين قاموا بالثورة من أجل البشرية كلها لا من أجل طبقة . لذلك فان شريعتي يندد بمحاولات العودة لتحكم طبقة معينة ، كما يرفض أن تتحول الطبقة المحكومة إلى طبقة حاكمة ذات امتيازات ، أي يرفض الصيغة الاشتراكية الحديثة للثورة والصراع الطبقي ، إذ تتحول طبقة ـ وفي الواقع فئة ـ إلى نخبة جديدة حاكمة ، ذات امتيازات ، وذات قدرة على القمع .

إنه يستخدم كلمات « الطبقة الكادحة » ، و« البرجوازية » ، لكنه يستخدم الكلمة الأخيرة غالباً ليشير إلى الغرب والطبقة الرأسمالية الحاكمة فيه . إنه يقر بوجود أصحاب للمال ومعدمين ، مالكين وغير مالكين في بلداننا ، أي انه يرى الصراعات بين فئات المجتمع ، لكنه لا يقر التقسيم الطبقي المستند للاقتصاد كتقسيم وحيد لفئات المجتمع ، كما انه لا يقر النظرية الاشتراكية عن تطور صراع الطبقات عبر التأريخ ؛ إذ انه يؤ كد على عصبيات وانتماءات أخرى لعبت وتلعب دوراً هاماً في تكوين المجتمعات ومصائرها .

في مجال نقده لعلم الاجتماع الماركسي ، ينتقد ما يسميه بالتفسير المادي ـ الاقتصادي الوحيد

الجانب للعالم ، ويقول بأن ذلك لا يعين على فهم التأريخ جيداً ، كما إنه يقود اليوم إلى نهج يرمي إلى بناء مجتمع وحيد الجانب أيضاً ، أي مجتمع يأخذ الاقتصاد ككل شيء تقريباً . وقارن علم الاجتماع الماركسي بنظرية « ماكس فيبر » . ورغم انه يتفق في بعض المجالات مع فيبر (خصوصاً في تحليله للصراع الارلندي حيث تقدم نظريته أداة أفضل لفهم دور الدين) ؛ فانه يعتقد بأن كلا من ماركس وفيبر ، انما قالا نصف الحقيقة . إن كلاً منهما ركز على جانب معين وبشكل مغالى فيه .

إن شريعتي يقر بعض الأطروحات هنا وهنالك ، لكنه لا يدعو للدمج بين النظريتين بشكل ميكانيكي أو انتقائي .

(جدير بالذكر هنا ، ان شريعتي يستخدم كلمات « البرجوازية » ، و « ما وراء الطبيعة » ، و . . . ، وغيرها من الكلمات ، لأنها دارجة ولا يجد بديلاً للتعبير بواسطته ، لكنه يبين عدم ارتياحه لاستخدام تلك المصطلحات لعدم دقتها) .

يقول بأن البرجوازية فلسفت الحياة المادية واللذة ، وقادت وتقود الانسان نحو الغرق في الاستهلاك ، ونحو الانحطاط ، بينما نرى ان هنالك حاجات أخرى للانسان ، تتجاوز حدود المادة ؛ ويضيف بأن الاشتراكية الغربية أيضاً هي الوجه الآخر للرأسمالية الغربية ، إنها تقر وتعترف بمنطلقاتها وأدواتها وأولوياتها لكنها تعدل في الحصص وفي كيفية الهرم الاجتماعي الذي يحتكر الثروات . ويقول في لحظة مناجاة لربه : « إلهي : علم المفكرين الذين يرون الاقتصاد أساساً وأصْلاً ، إن الاقتصاد ليس هو الهدف ، وعلم المتدينين الذين يرون « الكمال » هو الهدف ، بأن الاقتصاد هو الآخر أصل وأساس » .

لكن شريعتي وهو يحلل المجتمعات ، فانه ينطلق من تقسيمات جديدة للمجتمع ، لا تعتمد على العصبية الطبقية وحدها . وقد كان هو في بداية تطويره لأفكاره حول هذا الموضوع ، لكن كتاباته حوله توضح مسائل جديدة جاء بها في هذا المجال .

إن شريعتي ، وهو يحاول دراسة الانقسامات الاجتماعية عبر التأريخ ، يقسم المجتمع إلى قطبين :

١ ـ القطب القابيلي ، الحاكم ، ويتكون من ثلاثي هو : الملك ، المالك ، الملأ . أي السياسة : العنف + الاقتصاد : الذهب والثروات + الدين : الزهد والكهنوت ، (ويسميه أيضاً بثلاثي العنف والذهب والمسبحة !) ، ويرى ان ممثلي هذه الفئات في القرآن هم فرعون وقارون وبلعم باعور .

٢ ـ القطب الهابيلي ، المحكوم : ويتكون من ثنائي (الله ـ الناس) ، إذ انهما دائماً معاً ؛ ففي القرآن نجد بأن كلمتي الله والناس هما مرادفتان لبعضهما .

إن « الله ـ الناس » يقود العالم نحو بناء مجتمع لا طبقي ، لا قمعي ، ينتفي فيه الاضطهاد الديني (حيث يقف الله مع الناس ، ولا يحتاجان إلى وسيط بينهما) . إن الاسلام يضع مفهوم الأمة ، والأمة توحد البشر ، وتسير حركتها التأريخية نحو إزالة الفوارق ، لا إلى تقسيم المجتمع إلى طبقات جديدة . في « الأمة » ، يكون « البناء التحتي » هو الاقتصاد كما يقول المبدأ (من لا معاش له لا معاد له) ؛ والنظام الاجتماعي يقام على أساس القسط والعدل ، وملكية الشعب) وعلاقات الاخاء بين الناس ؛ والأخوّة ـ كما يقول شريعتي ـ مفهوم أعلى وأهم من المساواة التي تبقى مصطلحاً حقوقياً فقط .

إن المجتمع اللاطبقي هو المبدأ ، لكنه ليس هدفاً يمكن تحقيقه عن طريق العنف ومن فوق . إن الاشتراكية الغربية تضع هذا المبدأ كهدف ، لأنها ـ كما يقول شريعتي ـ تمثل الوجه الآخر للرأسمالية الغربية .

إن المجتمع اللاطبقي ، هو الأمة ، أي وحدة الشعب والقيادة خلال حركة وصيرورة المجتمع . في ذلك المجتمع لا حاكم ولا محكوم ، إذ ان الأمة تريد تحرير المستغِلّ والمستغَلّ ؛ فالذي يمارس الاستغلال ، هو الآخر مشوه ومستلب . إنه مجتمع ـ كما يصفه شريعتي ـ قائم على ثلاثة أسس : الكتاب ، الميزان ، الحديد ، حيث الانسان يرتقي ليصبح الانسان ـ المثال ، ويستحق صفة « خليفة الله » ، وحيث تزول مظاهر وأسس الشرك في المجتمع ، ويتخلص البشر من الآلهة وأشباه الآلهة الذين يملأون الأرض .

كيف تقاد حركة المجتمع ؟

إن شريعتي لا يقع في نوع من الفوضوية ، أو رفض فكرة التنظيم والقيادة ؛ فهو يؤكد بأن المجتمع لا يمكن أن يتحرك إلى الأمام دون قيادة ، والقيادة هي نفسها الامامة . . . ولكن ليست تلك الفكرة السائدة حول الامامة ، التي لا يقبل البعض بمناقشتها .

يقول إن تعيين الامام بالوصاية ، كان صيغة تتعلق بفترة معينة من تأريخ الاسلام ، وبالذات حتى منتصف القرن الثالث للهجرة . لذلك لا يمكن التمسك بهذه الصيغة بشكل جامد ، ورفض صيغ الشورى والديمقراطية ، بحجة الحفاظ على تقليد قديم . إنه يعتقد بأن هذا المفهوم الجامد يساعد الاستبداد ، والاتجاهات التي لا تخدم الشعب ورأي الشعب في النهاية . إنه يقول بأن فلسفة غيبة الامام نفسها تعني إن الله يقول للناس ، قودوا أنفسكم ، انتخبوا أنتم من ترونه قادراً وكفوءاً .

إنه يؤكد على ان القيادة في المجتمع يجب أن تكون منتخبة ، وخاضعة للرقابة الشعبية وللتغيير ، وهو ضد أي تجميد لحالة قيادية ، سواء جاء ذلك عن طريق تقديس القيادة واعطائها هالة دينية ، أو صفة طبقية وحزبية معينة . فلا حق يعلو فوق حق الناس في تحديد مصيرهم ، وتحديد القيادة التي تقودهم .

يعتقد شريعتي بوحدة وثيقة بين القيادة والشعب ، بحيث لا يمكن الفصل بينهما إلا للتمييز ؛ وهو ضد أي مظهر من مظاهر عبادة الفرد ، والخضوع الديني للقيادات ، إذ ان الانسان لا يعبد سوى الله ولا يخضع إلا له ، أما القائد فدوره هادٍ ومرشد ، وهو قدوة على الطريق ، ولا يمكن السماح بتحوله إلى سلطة فوقية تفعل ما تشاء .

إن الله نهى عن مظاهر عبادة الزعامات الدينية والسياسية ، وانتقد القوم الذين « اتخذوا احبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » ؛ ولكن اتجاهات عديدة في التاريخ حاولت صنع قيادات شبه إلهية؛ وكثيرما جرى ذلك باسم الدين، كما هي سلطة البابا في المسيحية، وكما كان بعض الاتجاهات المدعية للتشيع ، حيث حولوا حب علي إلى تثليث (الله ـ محمد ـ علي) ، بينما الله اوضح بأن محمداً ما هو إلا بشر مثل الناس .

في فترات أخرى ، جرى تأليه القيادات وعبادتها باسم مصالح الطبقة (حيث تحكم نخبة تدعي تمثيل طبقة ، ولكنها ترفض العودة لأخذ آراء الطبقة والشعب ، وترفض الخضوع لامتحان الشعب عبر انتخابات حرة) ؛ أو جرى باسم المصالح العليا للوطن أو القومية ، كما كانت قيادة هتلر مثلاً ، أو جرى عبر تشجيع عملية تقديس الأبطال ، والذين قدموا خدمات جلى للناس ، فيستخدم ذلك فيما بعد لاستعباد الناس وفرض البطل على رقابهم شاؤوا أم أبوا .

في المجتمع الاسلامي المنشود ، في مجتمع الكمال ـ المعاد ، حيث الأمة تشمل الشعب والقيادة معاً ، وحيث القيادة مندمجة في الجماهير ونابعة عنها ، لن تكون القيادة ليبرالية ضائعة ، ولا ديكتاتورية معادية للشعب ، ولا أوليغارشية ؛ كما لن يسمح مجتمع واع كهذا ببروز شيء اسمه القائد الأوحد ، شبه الاله . فالقيادة تلعب دور الامامة ، أي ايصال المجتمع عبر كل الصراعات والتناقضات إلى مجتمع الأمة ، حيث كل شيء يقام على أساس الكتاب والميزان والحديد ، وحيث استمرارية القيادة مرهونة بالتزامها بتلك المبادىء ، وباتجاهها نحو إزالة الفروق والمراتب ، ونحو توحيد البشر على جميع أصعدة الحياة .

٩ ـ الشرق والغرب . . والكفاح ضد الهيمنة الأجنبية :

إن شريعتي يطرح معركة تحرر بلداننا الاسلامية (بل والشرق والقارات الثلاث) على نطاقها الأوسع ، فهو لا يراها معركة تنحصر في الاطار السياسي أو الاقتصادي ، بل أساساً في الاطار الحضاري . إن السيطرة الاقتصادية والسياسية نفسها تعتمد على سيطرة حضارية فرضت عبر العنف ، وأجبرت بقية العالم على تقليد ومماشاة الغرب ، وذلك في حد ذاته يفتح أسواق الشرق بأكملها أمام سيل بضائع الاستهلاك ، كما يفتح الطريق أمام تحطيم الشخصية الشرقية .

إن شريعتي كان مناضلاً ساهم في الكفاح من أجل تحرير الجزائر ، كما كتب كثيراً عن أهمية كفاح شعوب المنطقة ضد اسرائيل ، ووقف ضده بشدة بعض أدعياء الاسلام في ايران ، الذين طرحوا الصراع الفلسطيني ـ الاسرائيلي وكأنه لا يهم ايران ، بل ولا يهم الاسلام .

رغم هذه المواقف ، فان شريعتي ـ كما قلنا ـ يدخل المعركة من بابها الأوسع ، بل وعلى المدى التأريخي . إنه يروي قصة المحاولات التأريخية من جانب الغرب للسيطرة على الشرق ، منذ زمن الاسكندر وما بعده ؛ ويتوقف ملياً عند القرون الأخيرة التي شهدت هزيمة المسلمين وسيطرة الغرب بعد أن حطم الدولة العثمانية .

إنه يرى القيم والأخلاق الغربية المنتشرة اليوم وبالاً على المسلمين ، إذ ان الاستعمار كان قد دخل النفوس وبدأ بتحطيم البيت من الداخل ، بعد أن كان يحاول عبر الحروب ، ويضرب على ذلك مثلاً : الملابس . فهو يقول : « في القرون الوسطى ، أي عندما كان الغرب لا يزال غارقاً في نومة الغافلين ، ومبهوراً بالحضارة الاسلامية وبتقدم العلوم عند العرب، كان أساتذة الجامعات في ايطاليا واسبانيا وفرنسا ، يلبسون أثناء التدريس ملابس شبيهة بملابس الأستاذ الاسلامي ، تماشياً وتقليداً . أما اليوم ، فقد أصبح شبابنا يخجلون من هذه الملابس الواسعة والفضفاضة ، وقد قبلوا بكل أنواع « الموضة » الغربية ، ويلبسون ملابس ضيقة ، غير مريحة ، ولا منسجمة مع مناخنا وحاجاتنا ، لا لشيء إلا لأنها موضة قادمة من الغرب» .

لقد جعلنا الغرب نحتقر أنفسنا ، ونستهين بتأريخنا ، بثقافتنا وتراثنا ، نعتقد ان علماءنا وأدباءنا كانوا متخلفين ؛ وعندما يستطيع الغرب زعزعة الثقة في نفوسنا ، فانه يهاجم على جميع الأصعدة وهو واثق من هشاشة جبهتنا .

إن ما يدعى « بالعلوم الانسانية » لدى الغرب ، ومختلف البضائع المادية والمعنوية ، (العبث ، الحرية الجنسية ، . . . .) كلها وسائل حديثة وعصرية للتجهيل . إنهم يستخدمون العلم من أجل التجهيل المعاصر ، حيث يحول الانسان إلى بضاعة حيناً ، وأداة استهلاك فارغة أحياناً ، وإلى آلة في جهاز المجتمع الرأسمالي . هذا ما يسميه شريعتي بالاستحمار الجديد . انه يقول بأن الاستحمار القديم ، هو التجهيل الديني الذي نعاني منه ، أما الاستحمار الجديد ، فهو التجهيل المعاصر الذي يمارسه الغرب عبر فنونه وأجهزة اعلامه ، وقيمه وبضائعه وترويجه للجنس .

إن شريعتي يؤمن بأن « حضارة الغرب » إنما قامت على أشلاء الشرق والعالم الثالث . إن استعباد واستغلال وتجهيل العالم الثالث كان ولا يزال شرطاً لازدهار الغرب ؛ وان أوروبا نفسها ـ بكل تياراتها الفكرية والسياسية ـ تعي هذه المسألة ، وإن كانت تخفيها تحت شعارات مختلفة . إن أوروبا التي تدعي التحرر وحماية حقوق الانسان ، والحرية في مختلف المجالات . إنما تمارس القمع والاضطهاد خارج بلدانها .

إن باريس مثلاً ـ ويوردها شريعتي كمثل ـ هي مركز الفنون والآداب ، وملجأ المفكرين من جميع أنحاء العالم ، وحيث الحرية تبدو بلا حدود . لكن فرنسا تقيم مذابح في الجزائر وافريقيا . وهي لا تتحمل مقاومة بسيطة لارادتها هناك . ليس هذا فحسب ، بل إنهم أغلقوا مجلة في باريس لدفاعها عن تحرر الجزائر ، إذ لم يتحملوا صوتاً معارضاً حول هذه المسألة الحيوية حتى في باريس نفسها . إنها تسمح لك بحرية الكلام والسفسطة ، والعبث ، والتنظير في المسائل الفكرية المجردة ، ولكن عندما تصبح كلمة منك مرتبطة بكفاح اجتماعي خارج القارة ، يهدد مصالح الطبقة الرأسمالية الحاكمة ، فإنك ممنوع بالقوة .

لا يقتصر الأمر على الطبقة الحاكمة وحدها ، بل حتى موريس توريز ـ زعيم الحزب الشيوعي الفرنسي ـ يتفق مع أعدائه الطبقيين في الموقف من الجزائر، فلا يقف موقفاً مناهضاً للاستعمار ، بل ينظر الى الجزائر على انها «أمة في طريق التكوين» وعلى ذلك فقد تقرر «علمياً» عدم استحقاقها للاستقلال!؟.

إن شريعتي يقول بمرارة ، بأنه لا يغفر حتى لثوريين من أمثال ماركس وبرودون ، حيث كان الغرب في عهدهم ينهب الشرق ويستعبده بأكثر الطرق وحشية وهمجية ، لكنهم لم يعارضوا

ذلك ، بل انشغلوا بنظريات تهتم بكيفية توزيع الثروة في الغرب نفسه ، بالصراع الطبقي هناك ، أي اختلفوا على كيفية توزيع ثروات الشرق المنهوبة .

يقول شريعتي بأن الصراع بين الشرق والغرب هو الصراع الأساسي ، أما في كل جبهة ، فتوجد صراعات أخرى ، طبقية وقومية و . . . ، رغم ان صيغ الصراع ورموزها تختلف في الشرق عن الغرب ، بسبب التكوين التأريخي المختلف لكل منهما .

يقول بأن الظلم قديم ، والاضطهاد قديم ، لذلك فالصراع من أجل العدل والمساواة والحرية قديم أيضاً في بلداننا ، وليس فكرة نأتي بها من خارج بلداننا وخارج تأريخنا . فدائماً وجد في بلداننا صراع الحق مع الباطل ، الجوع مع التخمة ، الوعي ضد التجهيل . كما إن مدارس ومناهج فكرية عديدة عاشت في بلداننا ، كما توجد مناهج فكرية واتجاهات مقابلة لها في الغرب .

ويقيم شريعتي جدولاً ، يبين ما لدينا نحن مقابل الغرب من اتجاهات . إتجاهات شبيهة ، ولكنها ليست هي نفسها ، ولا يمكن استنساخ الصيغ الغربية هنا . فالنزعة « الاشتراكية » أو المساواتية لها صيغتها وتكونها الشرقي .

	المساواة	الحريـة	العرفان
في الغرب	ماركس	سارتر	برغسون
في الشرق	مزدك	بـوذا	الحـلاج

إن شريعتي ، وهو يطرح معركة الشرق والغرب ، يطرح العودة للذات كطريق للمقاومة ، ولبناء سياج يحمي استقلال بلداننا ويسمح لنا بخوض الصراع على مستواه الحضاري الأشمل .

. . . ولكن أية عودة للذات ؟ أو العودة لأيّة ذات ؟ .

هنا يميز شريعتي دعوته عن دعوة المنادين بالسلفية وعن الاتجاهات الرجعية . إذ يسأل :

« لأي ذات نعود ، للاستبداد السلاطيني ، للتخلف ، للاضطهاد الديني . . . ؟ » . إن عودة كهذه مستحيلة وهي محاولة مهزومة منذ بدايتها . فعندما يعرف الشرقي بأنه يعود إلى ذلك الانحطاط السائد ، إلى الجهل والدين الخرافي فانه لن يشعر بالوقوف على أرض قوية ، لذلك ينجذب إلى النموذج الغربي الذي يظل أقوى .

لذلك يجب الدعوة لاسلام أصيل ثوري ، وإلى عودة للذات هي في ذاتها ثورة وتقدم

الى الأمام، تقدم على جميع الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

إنه يعارض الاتجاهات التي تمدح كل شيء شرقي وتظهره كأنه لا نقص فيه ولا يحتاج إلى تطوير ، إذ يقول البعض بأن أدبنا هو أرفع أدب ، وثقافتنا هي الأعلى وتاريخنا كله أمجاد ومآثر . إن شريعتي يعتبر تلك الاشادة بالمفاخر الكاذبة نوعاً من « النفخ » والاستحمار ، تعيق الانسان الشرقي عن رؤية الواقع ، عن رؤية عناصر قوته وضعفه ، وتجعله يخوض المعركة على أسس هشة غير واقعية . ثم إن شريعتي يرفض الطرح الذي يضع أمام شعوبنا خيارين لا ثالث لهما : إما التغرب والتبعية للأجنبي ، وإما العودة للماضي كما كان ، بكل عناصره المنحطة والمتخلفة . إنه واثق بوجود طريق ثالث ، أي طريق تطور بلداننا إلى الأمام ـ استناداً إلى أرضيتها وتأريخها ـ. لكن ذلك الطريق ينبغي أن يضمن رقياً ثقافياً وحضارياً واقتصادياً واجتماعياً حقيقياً ، لا عودة للوراء . فالاسلام نفسه عندما جاء ، لم يكتفِ بالقضاء على نظام الشرك السائد ، ولا بالصيغ السائدة في الجزيرة العربية ، بل انتقل إلى فضاء أرحب وبنى حضارة مادية ـ ومعنوية راقية ، حققت تقدماً في العلوم والفنون .

يقول شريعتي بأن بعض الاتجاهات تثير لدينا حتى مشاعر عرقية ، فتقول : نحن الايرانيين أو الشرقيين أفضل من الأوروبيين . لذلك فهو يعارضها ؛ بل يدعو إلى طرح حضاري بديل ، طرح حضاري ينطلق من موقف إنساني ، لا عنصري أو قومي .

كما إنه يعارض الاتجاهات التي تدغدغ مشاعر الناس ، أو ترمي لكسب الشعبية من خلال اتباع الطريق السهل : الاشادة بالماضي وخلق أوهام قد تجد لها رواجاً بين الناس ، لكنها تجعل أرضية كفاحنا أقل صلابة وصموداً . إنه يقول بأن الاتجاهات السلفية والرجعية غير قادرة على الصمود في وجه الهيمنة الخارجية . لذلك نراه يناجي ربّه :

« إلهي لا تجعلني مضطراً للترجمة والتقليد . إنني أريد أن أحطم القوالب القديمة التي ورثتها لأستطيع الصمود في وجه قوالب الغرب ؛ وليخرس هؤلاء وأولئك ، فأنا وحدي أريد أن أتكلم » .

إن « أنا » علي شريعتي ، هو الانسان ، وفي هذه المرحلة بالذات ، هو الانسان الشرقي الرافض للنموذج الغربي ، والرافض لما هو منحط ومتخلف في ماضيه وفي حياته الراهنة .

إنه يسخر من الذين يعتقدون بأن عودة الذات هي العودة للماضي ، وللسلفية ، ولكل ما هو قديم ، أو العودة لركوب الحمير وممارسة صيغ الحياة القديمة . إنه يعتبر العودة للذات هي عودة لجوهر قيمنا الروحية والأخلاقية . هذه القيم ستكون لها ممارسات وصيغ جديدة في عالم اليوم ، تستطيع الوقوف تحت الشمس وفي وسط أعاصير الصراعات التي يعج بها العالم .

١٠ ـ العلم ، الأدب والفن :

ينتقد شريعتي الاتجاه الذي يدَّعي بأن الاسلام يعارض الأدب والفن والعلوم ، أو يدعي بأن القرآن وكتب الفقه يمكن أن تكون بديلاً عن أي جهد علمي وأدبي آخر . فالاسلام شجع النهضة العلمية والأدبية التي شهدتها الحضارة الاسلامية . والاسلام منذ بدايته كان نصيراً للعلم وللأدب . . وللشعر بالذات ، رغم ما يقال عن كره الاسلام للشعر استناداً إلى الآية : (والشعراء يتبعهم الغاوون . . .) .

يقول شريعتي بأن ذلك الحكم يتعلق بشعراء معينين ، يجب أن نرى ماذا كانت نتاجاتهم ، وماذا كان أفقهم الفكري ، ثم إنهم كانوا شعراء « يقولون ما لا يفعلون » ، أي كانوا غير صادقين وغير ملتزمين وغير مؤمنين بما يقولون . ولكن لنرى تقدير الرسول (ص) لبعض الشعراء ، خصوصاً حسان بن ثابت ، إذ قال له مرة وهو يستحسن شعره : « إنما نفث روح القدس على لسانك » ؛ ثم انه خصه باحدى جاريتين أهداهما له حاكم مصر؛ وفي مرة أخرى خلع خرقته على كعب بن زهير ، عندما أنشد قصيدة أعجب بها .

إن الأدب الذي ينسجم مع الاسلام ويشجعه الاسلام ، إنما هو الأدب الملتزم ، الأدب المرتبط بالناس وبمعاناة الجماهير ، لا الأدب الذي يتمرغ في قصور الحكام . لكن الأدب الملتزم لا يعني أيضاً أدباً مقيداً ومأسوراً في قوالب جامدة . إن شريعتي مع اطلاق حرية الفكر والتعبير ، ولا يضع لذلك معياراً سوى الشعب . أما الفئة الحاكمة أو المتنفذة ، فلا يحق لها التحكم بانتاج الكاتب ـ باسم مصلحة الشعب أو الطبقة ـ. إن الأدب الملتزم هو أدب مسؤول ، مسؤول أمام الشعب ، والأديب انطلاقاً من إحساسه بالمسؤولية ، فانه يحترم رقابة الشعب ومعاييره .

إن شريعتي ينتقد بشدة الاتجاهات الداعية لجعل الأدب للأدب والفن للفن والعلم للعلم . إنه يرى في هذه الاتجاهات نزعات غير انسانية ، وهي من بدع الغرب و « حضارته » المعاصرة . إن هذه الاتجاهات تشجع نوعاً من التخصص في العلوم والفنون ، ونوعاً من حق العالم أو الأديب في الانعزال عن الشعب ، يقود في النهاية إلى اغتراب العلم والأدب ، إلى فصله

عن طبيعته الانسانية .

إنه لا يعترف بأدب ينشغل بشؤ ون الذوات والنخبة ، ويشير في هذا المجال إلى سقراط « الذي لم يعرفه فقراء عصره ، رغم ان اسمه يملأ مكتبات العالم » .

من هو المثقف ؟

سؤ ال آخر ، يطرحه شريعتي في محاولاته لتمييز موقفه من مصطلحات شائعة ؛ فيقول ، إن الرأي السائد هو إن المثقف ينبغي أن يكون خبيراً ، متخصصاً في مجال ما ، ومتمكناً من أحد فروع العلم أو الثقافة ، ولا يضع معيار الموقف العملي لتحديد المثقف وقيمة انتاجه وعمله . والمثقف ، حسب الرأي السائد ، شخص يستطيع النظر إلى مجتمعنا ، وشؤ وننا ودينننا بمنظار الغرب ، بعلومه .

ما هو الاسلام ؟ هل هو علم ، أم مجموعة علوم ، أم هل إن كل العلوم تكمن في القرآن ؟ .

يقول شريعتي بأن الاسلام ليس علماً متخصصاً ، ولا فلسفة ، إنه ايديولوجيا ، انه « وجهة نظر ـ منطلق » ، تعينك على رؤ ية الأشياء من خلالها . من ذلك المنطلق يمكن أن ترى العلوم والآداب والصراعات والاتجاهات كلها ، بشكل يختلف عما يراه شخص ينطلق من وجهة نظر ، من ايديولوجيا أخرى .

لذلك لا يمكن تحميل الاسلام أو القرآن أكثر مما يحتمل . فالاسلام يمجد العلم والفن . الله تعالى يقسم بالقلم « ن القلم وما يسطرون » ؛ والرسول يقول بأن مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء .

إذن ينبغي أن نحاول إحياء هذه النظرة للعلوم ، إحياء موقف الاسلام من العلوم والفنون ، لا أن نفرض محاولات توفيقية ، قسرية للدمج بين الاسلام وبين العلوم ، بين القرآن وآياته وبين المخترعات الحديثة .

إنه يشير إلى محاولات ساذجة تجري لربط المخترعات الحديثة بالقرآن ، وإثبات ان كل شيء موجود في القرآن ، ولكن بلغة وعبارات لا يفهمها الجميع . إن هؤ لاء ـ يضيف شريعتي ـ يخوضون في أمور خطيرة تتعلق بالاسلام وبالعلم ، وهم لا يعرفون الاسلام ولا العلوم . إن معلوماتهم عن الاسلام تنتهي في اطار الاسلام التقليدي الممسوخ ، ومعلوماتهم عن العلم لا تبلغ مستوى المدارس المتوسطة ، فتكون نتائج جهودهم مضحكة وفاشلة .

إن هذه المحاولات لجعل الاسلام « علمياً ومعاصراً » إنما تعترف بكون الاسلام « متخلفاً ورجعياً » . انها تنطلق من شعور بالدونية وبالضعف ، ومن الانبهار بمنجزات الغرب العلمية .

لذلك ينبغي الابتعاد عن تأليف كتب كهذه ، وينبغي الثبات على موقف ثوري من الاسلام ، كونه ايديولوجيا صالحة لتهدي كفاح البشر في عصرنا أيضاً ، وايديولوجيا تمكّن البشر من النظر إلى الأمور بشكل علمي ومتوازن . أما تحميل القرآن أشياء أخرى ، فهو محاولة فاشلة وخاطئة جداً ، إذ انها قد تقنع البعض وتمنح انصاف المتعلمين نشوة وشعوراً بالانسجام ، ولكنها تثير تناقضات عميقة في أذهان قسم كبير من الناس ، الذين لا يصدقون هذه المحاولات التوفيقية ـ التلفيقية ، ويصلون في النهاية إلى عدم احترام الاسلام والقرآن ، واعتبارهما رجعيين ومتخلفين .

إنه يسمي هذه المحاولات التي تجري تحت اسم تحديث الاسلام ، محاولات لخلق « إسلام الفيزياء » ؛ ويقول انها رغم مظهرها ، تشجع السطحية والغباء ، وإن الاسلام « الكلاسيكي » كان أفضل منها ، (ويقصد الاسلام كما انتهى إليه على يد بعض رجال الدين في القرون الأخيرة) . فذلك الاسلام لا يخوض في فروع العلم ، ويترك مجالا للآخرين لخوضها ، كما انه يبشر بأن « أكثر أهل الجنة هم البلهاء ! » ، ويروي أحاديث على نمط « من أكل بطيخاً وجب له الجنة » !! ، إن ذلك « الاسلام » ينفضح بسهولة ، ويتضح انحطاطه ومحاولاته التجهيلية للناس ؛ أما محاولات التجهيل الحديثة المدعمة بالأمثلة الفيزيائية والكيميائية فهي أسوأ وأشد خطراً .

إن الفقه ـ يقول شريعتي ـ يجب أن لا ينشغل بهذه الأمور . إن مهمة الفقه ، هي إحياء النظرة الاسلامية للعالم ، للمسائل السياسية والاجتماعية ، وللثورة . أما مجالات العلوم واختصاصاته ، فيجب أن تترك للدارسين والباحثين ويكتفي الفقه بتحديد موقف ايديولوجي من العلم ، أي وجهة نظر مرشدة وهادية .

يستشهد شريعتي بفرانز فانون ، الذي يخاطب العالم الثالث : نحن لانريد أن نبني من العالم الاسلامي أوروبا ثانية . إن تجربة أمريكا تكفي ! نحن نريد بالاسلام أن نصنع انساناً جديداً ، ونريد من الاسلام أن يخلق منا انساناً يستطيع الوقوف على قدميه . نحن لا نريد محاولات ، تريد أن تستخرج من القرآن معادلة كيميائية ، أو معلومة فيزيائية . لا تبحثوا فيه عن طريقة لصنع « أبولو » ، بل ولا لصنع مصباح واحد لا تحاولوا أن تستنبطوا مئات المعاني من حرف « بـ » الذي يبدأ به بسم الله الرحمن الرحيم .

إن مهمتنا هي أن نحول القرآن من « وقف » لأرواح الموتى ، إلى وقف لحياة الناس ، وأن نفهمه بنفس البساطة والوضوح التي فهمه بها أبو ذر الغفاري ، ذلك الاعرابي الأمي ، وأن نتعلم منه ، نحن الناس العائشين في القرن العشرين ، نفس الموقف الثوري .

إن شريعتي يعتقد بأن علوم الغرب ، رغم ازدهارها المادي والمحسوس ، إلا إنها تنحط

إنسانياً ، وتتجه أكثر فأكثر نحو تدمير الانسان والطبيعة ؛ وهو واثق بأن الغرب لا خيار له ، وهو غير قادر على تصحيح مسيرته نحو الانحطاط الشامل . لذلك يضع آمالاً كبيرة على نهوض اسلامي جديد ، يستطيع أن يمنح الحضارة الروح التي تحتاجها ، وتستطيع أن تمنح العلوم معاني جديدة وأن تعيد ربطها بالإنسان .

إن الازدهار العلمي الراهن في الغرب ، يقود إلى « الآلية » ، وإلى خلق النخبة وتعميق التمايز ، كما يقود إلى تضخم سرطاني في البيروقراطية . لذلك علينا ـ يقول شريعتي ـ، أن نقدم للعالم بديلنا الايديولوجي والفكري : الاسلام الأصيل الثوري التقدمي . ذلك البديل سيكون قادراً على احتواء منجزات العلم ، وانقاذ البشرية من المصير الذي يقودها إليه النظام الرأسمالي .

١١ ـ المنهج والأسلوب :

إن شريعتي يدعو للوقوف على أرضنا ، معارضاً أيّ استنساخ للتجارب . ففي كتابه « الدين ضد الدين » ، ينتقد المثقفين الشرقيين الذين ينقلون تقييمات الغرب عن الدين المسيحي ، ويطبقونها قسراً على الاسلام . يؤكد شريعتي بأن الدين كثيراً ما استخدم أفيوناً للشعوب ، ولكن أي دين ، ومتى ؟.

من أجل ذلك ينبغي القيام بدراسة علمية شريفة ومنصفة ، دراسة لا تخضع لمناهج وقوالب جاهزة ، ولا تخضع لأي « تعصب ديني » . يقول شريعتي بأن التعصب الديني ليس حكرا على المتدينين ، بل إن المثقفين المعاصرين أيضاً يتعصبون لدينهم ، الذي هو « اللادين » في الظاهر . إذ انهم يجعلون من أحكام وتقييمات معينة ، تعاليم مقدسة لا تقبل النقاش . يقسرون الواقع والتأريخ في تلك القوالب لاثبات صحتها في كل زمان ومكان . . . إن ذلك أيضاً نوع من الدين ! والواقع إن التاريخ يدلنا بأن الدين كان دائماً يواجه بدين آخر ، ولم تحيا البشرية أبدا دون دين ودون آلهة ومقدسات . يقول فرعون ـ كما ورد في القرآن ـ محذراً قومه من موسى (ع) ، ودينه الجديد « ذروني اقتل موسى ، إني أخاف أن يبدل دينكم . . . » .

واليوم أيضاً ، نرى المتعصبين لهذا الدين أو ذاك ، رغم إن بعضهم يدعي انكار الدين والعلمانية .

إن شريعتي يدعو للشجاعة والتواضع في آن واحد ، عندما نجري عملية اعادة تقييم تأريخنا ومجتمعنا حسب منهج جديد ، حسب منهج الاسلام الثوري . يقول عن نفسه وعن رفاقه في المحاولة « نحن لسنا أنبياء ولا معصومين ، وما نقوله لا يمكن الأخذ به كحكم نهائي . نحن نعمل جهدنا ، ونرجو من الله أن يجنبنا الذل والضلالة ، ولكننا نخطىء ، ونتأثر بعوامل الضعف البشري ، بالعواطف ، بالخدمات ، بالخيانات ، بالصداقات والعداوات ، بالانتصارات والهزائم . . . كل ذلك يؤثر فينا وفي فكرنا » . إنه يدعو للتواضع والدأب في السير على طريق الله ـ الناس ، ويعتمد على إرادة الانسان ومبادرته ، إذ ان المبادرة إلى البحث والدراسة والجهاد ،

من واجبات المسلم ، وعندما يبادر ويسعى ، يهديه الله أيضاً . « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله مع المحسنين » .

إن أسلوب طرح أفكارنا ، يجب أن يتسم بالتواضع والأخلاق الكريمة ، فالله يمدح في الرسول أخلاقه وأسلوبه : « وإنك لعلى خلق عظيم » . إن كل الأفكار والمواقف يجب أن تعرض للنقاش وأن يسمح فيها بالأجتهاد ، ولا يسمح أبداً بتحولها إلى مقدسات لا يمكن نقاشها . الاسلام هو ضد التحجر ، والقرآن يقول « فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » ؛ والله تعالى يطرح القرآن كجدل علمي وعقلي ، لا كشيء يفرض بالقوة « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » ، إنه لا يخشى من براهين الآخرين وحججهم ، ويدعو الرسول « وجادلهم بالتي هي أحسن » .

لذلك فالاسلام الذي نتمسك به ، وهو يواجه التيارات والأفكار الأخرى ، يجب أن يتحلى بروح الجدل والنقاش العلمي ، ويجب أن لا يلجم الفكر والتطور العقلي خشية منه على الايمان . فالايمان الصحيح هو الذي ينبع من معمعان الصراعات والنقاشات والتجارب ، وهو الذي خاض امتحانات الشك بنجاح واستقامة .

في التعامل مع الخصوم الفكريين والسياسيين ، كان شريعتي نموذجاً للخلق الحميد والأسلوب المرن السمح في النقاش ، ولم ينجر أبداً إلى الابتذال والأساليب القذرة التي حاربه بها خصومه . إنه يستشهد بالقرآن « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله . . . » أي ان الله يمنعنا من استخدام السب والشتائم حتى مع أعدائه وغير المؤمنين به ، كما إن الامام علي أكد لشيعته « إني أكره أن تكونوا سبّابين » .

إن الشتائم وتلفيق التهم ، هو أسلوب العاجزين الفاشلين ، وهو أسلوب غريب عن الاسلام . إن شريعتي يؤكد بأن الروح الخشنة والأسلوب الجامد ، والاتجاه لتكفير الخصوم والتشهير بهم ، والتعصب والتزمت والحقد ، هي كلها من مخلفات عهود الانحطاط في التاريخ الاسلامي ، وهي لدى الشيعة بالذات ، تعود الى تراث السلاطين الصفويين .

إنه يدعو إلى التحلي بالأخلاق ، وإلى تهذيب النفس وبناء النفس . إن شريعتي كتب أكثر من مرة عن إعادة بناء الذات بشكل ثوري ، وهو يعتقد ، بأن الثوري يجب أن يتحلى بالحزم والشجاعة والاستقامة ، كما يجب أن يتحلى باللطف والمرونة والحنان والقدرة على الحب .

إنه يعتبر المناجاة والدعاء ، إحدى الوسائل في تهذيب النفس ، وإن فلسفة الدعاء نفسها تكمن هنا ، أي في إعطاء النفس مناعة وقوة أمام المصاعب وأمام المظالم . إن الدعاء ـ بهذا المعنى ـ

ليس ابتهالاً عاجزاً مستسلماً ، بل سلاح مناضل ، يشحذ به همته ويعمق ثقته بنفسه وبالله .

إن شريعتي يصف دعاءه ، بأنه نداء روح هي سجينة القسر والاغراء والتزوير ، روح أسيرة بيد القانطين والمارقين والناكثين . إنه تجلٍّ لتمرد تلك الروح وثورتها ، وتطلعها إلى العلياء ، إلى قيم سامية ومجتمع جديد . إنه يقول لربه ، بأنه لا يلتمس في هذا الدعاء شيئاً لنفسه ، فهو لا يطلب فيه شفاء لمرضى ، ولا طعاماً لأهله ولا رحمة بأمواتي ، ولا يريد من الله أن يحقق رغباته . إنه فقط تجليّ أحاسيسه وإرادته هو .

. . . وهذه مقتطفات من دعاء كتبه شريعتي :

إلهي : صن « عقيدتي » من « عقدتي » .

إلهي : مكنّي من احتمال العقيدة المخالفة .

إلهي : هبني إيمان « الطاعة المطلقة » لك ، لكي أخوض عالم العصيان المطلق .

إلهي : أجّج فيَّ نار « الشك » المقدسة ؛ حتى إذا أحرقت كل « يقين » نقشوه في داخلي ، تشرق البسمة الحنون على شفتي فجر اليقين الذي لا غبار عليه .

* * *

إلهي : قل للماديين : إن الانسان ليس بشجرة تحيا من غير وعي منها في الطبيعة والتأريخ والمجتمع .

إلهي : علم مجتمعي بأن السبيل إليك ، إنما يكون من الأرض ، واهدني يا الهي ، إلى السبيل الذي يختصر المسافات .

إلهي : علم المتدينين بأن الانسان من تراب ، وإن ظاهرة من مادة تفسر الله بقدر ظاهرة من غيب . فللّه وجود في الدنيا يساوي وجوده في الآخرة . لقّنهم إن الدين إن لم يسبق الموت فلا معنى له ولا فائدة فيه بعد الموت .

* * *

يا رب :

هب روح المسؤولية للعلماء ، والعلم للجاهلين ، والنور للمؤمنين ، والايمان للمفكرين ، والتفهم للمتعصبين ، والتعصب للفاهمين ، والحس للنساء ، والشرف للرجال ، والوعي للشيوخ ، والأصالة للشباب ، والعقيدة للمربّين ، واليقظة للغافلين ، والارادة للمتيقظين .

هب الحقيقة للدعاة والمبلغين، والدين للمتدينين، والالتزام للكتـاب، والمعاناة للفنانين، والشعور للشعراء ، والأمل لليائسين ، والقوة للضعفاء ، والجرأة للمحافظين المترددين ، والقيام للقاعدين ، والحركة للـراكدين ، والحياة للأمـوات ، والبصر للعميان ، والصحـة للعاقـين ، والصراخ للصامتين ، والقرآن للمسلمين وعلياً للمتشيعين .

يا رب :

هب الوحدة لديننا ، والشفاء لحُسّادنا ، والموضوعية للأنانيين والمغرورين مِنّـا ، والأدب للسبّابين منا ، والصبر للمجاهدين ، والوعي لعامة الناس ، وهب للأمـة : الهمـة والتصـميم والاستعداد للفداء من أجل التحرر والكرامة .

* * *

يا رب :

اهدني كي أقيم مجتمعي على هذه القواعد الثلاث : الكتـاب والميزان والحـديد ، اللهـم إجعل قلبي فياضاً بالحق والخير والجمال . اللهم زدني إرادة ، وعلماً ، وتمرداً ، وغنىً ، وحيرة ، ووحدة ، وفداء ، ولطافة روح .

الفصل الثاني

نصـــوص مختـــارة

المفكر ومسؤوليته في المجتمع

موضوع المحاضرة الليلة هو : المفكر ومسؤوليته في المجتمع ، وكيفية ظهوره في المجتمع الاوروبي والمجتمعات الأسيوية وغير الأوروبية . والحديث يتناول رسالة المفكر في المجتمع الانساني عموما وفي مجتمعه خصوصا ، والرسالة التي ينبغي ان يؤديها .

ان قضية المفكر قضية حساسة جدا ، وعلى درجة كبير من الأهمية على الصعيدين العالمي والاجتماعي المحلي . وقد طرحت هذه القضية في العالم غداة العصور الوسطى . ومنذ القرن السابع عشر تشكلت في أوروبا طائفة تسمى طائفة المفكرين . وبعد القرن التاسع عشر اتخذت هذه الطائفة طريقها الى الدول غير الأوروبية من أفريقية وآسيوية وأميركية لاتينية ، حاملة الأسم والخصائص والسمات التي تشكلت بها في أوروبا .

وما لم يعرف المرء نفسه ، وما لم يعرف المفكر نفسه ، فلن تتيسر له معرفة مجتمعه ، ولن يستطيع ان يقوم بالرسالة التي يدعيها لنفسه ، أي أنه على المفكر ـ سواء كان ايرانيا أو من مجتمع أفريقي أو أميركي ـ أن يعلم أية خصائص تميزه ، وفي أية ظروف تاريخية واجتماعية نشأ ، والى أين تمد خصائصه هذه جذورها .

وبعد ان يقوم المفكر بتحليل ذاته يستطيع ان يعرف مجتمعه ، ويسلك الطريق الذي ينبغي ان يسلكه ، ويتقدم في الطريق الذي ينبغي ان يتقدم عليه .

لدينا الآن ونحن في النصف الثاني من القرن العشرين طائفة او طبقة تسمى طبقة المفكرين ، ولا بد أن نقوم تلقائيا وقبل كل شيء بتحليل أنفسنا لنرى : من أين أتينا ؟ ومتى ظهرنا ؟ ولماذا وجدنا ؟ وكيف وجدنا ؟

المفكر الأصيل والمفكر المقلد

تعتبر طبقة المفكرين في المجتمعات غير الاوروبية في افـريقيا وآسيا وامـيركا الـلاتينية كما سأشرح لاحقا ـ نسخة طبق الاصل عن طبقة المفكرين في اوروبا.ومن هنا لا يمـكن أن نعـرف أنفسنا ، وندرك نقاط الضعف والقوة فينا ما لم نقم بتحليل « النسخـة الأصـلية » لنـرى في أية ظروف تكونـت طبقـة المفـكرين في اوروبـا ، وفي ظل أية مؤثـرات تاريخية واجتماعية ظهـرت خصائصها الطبقية والنفسية والفكرية والعقائدية والتـذوقية ، باختصار « لا يمكن معرفة المفـكر الأسيوي والأفريقي والايراني الا اذا عرفنا المفكر الأوروبي أولاً .

مسخ المفاهيم أو قلبها

لقد مسخت العديد من القضايا التي تطرح في العالم وحرفت بطريقة بشعة بحيث اكتنفها الغموض أحيانا ولحقها الخطأ . وقد طرحت قضية المفكر بيننا في ظل الظروف نفسهـا . حتى مصطلحها نقل الى خطأ . فأخطأنا منذ البداية في استخدام الصفة التي البسناها للمفكر ، وبالتالي جرى علينا الخطأ تماما في تفسيرنا لأنفسنا كمفكرين . فالكلمة التي تعادل ما عبرنا عنه بالمفكر في لغتنـا هي في اللغـات الأوروبية Intelligentsia وهـي اسـم مصـدر ، والصفـة هي ، Intellectual ، وأصـل الكلمتـين معـا هو : Intellect أو عقـل ـ ذهـن ـ بصـيره Intellingence . وكلمة Intellect تعني المخ أو الذكاء أو العقل او قدرة الادراك والفهم ، ومن ثم تعني الصفة منها : العاقل المتفهم ، وتطلق على الرجل الذي يحسن التفكير ، ومن ثم تطلق عبارة أهل الفكر أو Intelligentsia على طبقة من طبقات المجتمع تكون صفاتها المتميزة البارزة في المجتمع هي استعدادها الفكري والعقلي وذكاؤها . هذا هو معنى المصطلح لغـويا . بالتالي فكل انسان يتفوق ذكاؤه وفـكره وفهمـه على خصائصـه الاخـرى في حياتـه ومجتمعـه هو Intllectual

والمفكر اصطلاحا ـ وهذا هو موضوع بحثنا ـ هو عبارة عن فرد من طبقة تقوم بعمل عقلي او فكري . فنحن نصنف طبقات المجتمع انطلاقا من نوع العمل الذي تقوم به كل طبقة ، ونوع النشاط الذي تقدمه الى المجتمع . ومن هذه الناحية قسم المجتمع عموما الى طبقتين : طبقة تقوم بأعمال يدوية أو بدنية ، وطبقـة تقـوم بأعمال عقلية أو فكرية . فالـذين يزاولـون أعمالا بدنية كالعمال ، يشتغلون بأيديهم وأبدانهم . أما أولئك الذين يقومون بأعمال فكرية كالكتاب والشعراء فهم يعملون بعقولهم ، وهؤلاء هم الذين نلقبهم بأهل الفكر او المثقفين . ولا شك في أن أولئك الذي يعملون بعقولهم ، لا بد لهم من مزاولة بعض الأعمال البدنية المحدودة . حتى الكاتب الذي يقوم بعمل عقلي محض ، يقوم في الوقت نفسه ببعض الأعمال البدنية كتناول القلم والكتابة على

الورق وهما عملان بدنيان . وكذلك من يزاول عملا بدنياصرفاً كأن يعجن الطحين ويخمره، أو يقذف الطوب الى البنّاء، او البنّاء، الذي يرصف الطوب فوق بعضه ويقوم بعمل يدوي محض، لا بدِ له ايضا من مزاولة عمل عقلي، ولا يمكن أن يتوقف عقله تماما عند مزاولة هذا العمل .

ومن هنا فالمقياس هو «العلّية» أو السببية، فالذين يعد العقل أداة عملهم الأساسية نسميهم «أهل الفكر»، والذين تعتمد أعمالهم على سواعدهم نسميهم «عمالا يدويين». وبناءً على هذا التعريف المعترف به في انحاء العالم وهو التعريف الرسمي في علم الاجتماع، فان طبقة اهل الفكر أو التي نسمى أفرادها المفكرين، هي عبارة عن طوائف مختلفة من المجتمع تقوم بأعمال عقلية ومن بينها : المعلمون وأساتذة الجامعات، والمحامون والقضاة، والسياسيون وقادة الأحزاب، والصحافيون ومراسلو الصحف، والمترجمون والكتاب والشعراء، والرسامون والمثالون والفنانون، والموظفون الاداريون، والمهندسون والأطباء، والمتخصصون في فروع العلم المختلفة، ورجال الدين وعلماؤه، والفلاسفة والمؤرخون. هؤلاء جميعا هم المفكرون الذين يشكلون طبقة «أهل الفكر». وحين أراد كتابنا ومترجمونا نقل المصطلح الى اللغة الفارسية، واختاروا كلمة «روشنفكر» ومن ثم بدأ الخلط، ووقر الأذهان، وشاع الخطأ وتفشى. فهل يجوز اطلاق صفة «المفكر» على كل هذه الجماعات والأفراد؟. . . لا. . . لأن المفكر صفة تطلق في مجال آخر . وهذه الصفة التي تستخدم في الفارسية لا تحتاج الى تفسير أو تحليل، فهي تعنى صراحة ذلك الذي يتميز بوضوح الرؤية وسعة الأفق . ومرادف كلمة «روشنفكر» في اللغة الفرنسية Iuteuectual . ومعناها بعيد النظر أو مستنير، وتعني ذلك الذي لا يتصف بالمحدودية والجمود بل يفكر بوضوح وسعة أفق، ويميز عصره والأرض التي يقف عليها، وموقع البلد الذي ينتمي اليه والمشاكل التي تطرح في مجتمعه ويستطيع تحليلها وتقديم الأدلة عليها، وافهامها للآخرين. هذا هو المفكر بالمصطلح الفرنسي الذي يرادف كلمة «روشنفكر» عندنا.

وعلى خلاف ذلك، فان الذي تطرح امامه مشاكل تمس مجتمعه وحياته لكنه لا يفهمها، ولا يدرك انها تمس حياته، فيكون تعليقه عليها أنها ليست من شأنه في حين انها من شأنه تماما . مثل هذا الشخص ليس مفكرا بالمرة . ومن هنا فالمفكر ليس الذي يزاول عملا فكريا، فمن الممكن ان يكون شخص ما يفكر بانطلاق وسعة أفق فيما يزاول في المجتمع عملا بدنيا او يدويا ومع ذلك يحسن الفهم . وعلى خلاف ذلك تماما، من يزاول عملا عقليا اساسه فكري، هو بمقتضى ذلك من طبقة أهل الفكر، لكنه ليس مفكرا . الا نرى رجالا نعرفهم ونلتقي بهم كل يوم تعلموا تعليما عاليا ونالوا أرقى الشهادات بل ويشغلون مناصب علمية ويقومون بأعمال عقلية لكنهم مع كل ذلك لا يفهمون حوا من لو ؟ هؤلاء لا يعتبرون مفكرين لأنهم لا يتميزون بوضوح الرؤية ووضوح

الفهم، لكنا نعتبرهم تلقائيا من المفكرين لأنهم يزاولون أعمالاً عقلية، في حين أنهم ليسوا كذلك وتالياً ليسوا مستنيرين. ومن هنا فان من يزاول عملا عقليا: الموظف في مصرف أو المعلم في مدرسة أو المراسل لصحيفة، أو الذي يرسم كل انواع الرسم، أو المترجم الذي يترجم كل ما يحلو له حتى ولو كان غثاءً، أو الذي ينظم شعرا من كل صنف، كل هؤلاء يحسبون من أهل الفكر. لكن هل يتميز كل منهم بأنه مستنير؟ ينبغي أن نستخدم مقاييس أخرى. وذلك الذي يزاول عملا بدنيا، سواء كان عاملا او طابعا على الآلة الكاتبة، ليس مفكرا وليس من أهل الفكر. لكن هل هو مستنير أم لا؟ ينبغي ان يقاس الأمر بمفاهيم أخرى.

وبناء عليه نصل الى الى نتيجة وهي ان المفكر بمعناه الاصطلاحي «صفة لفكر انسان»، بينما المفكر بمعناه اللفظي «صفة لعمل انسان ما». ومن هنا فبعض المستنيرين هم من أهل الفكر، والبعض الآخر لا ينتمون اليهم طبقيا. وعلى العكس فبعض أهل الفكر مستنيرون، والبعض الآخر لا يتمتعون بهذه الصفة.

وخلافا لما نتصور، ينبغي ألا نستخدم الكلمة الفارسية «روشنفكر» كمرادف لكلمة Intellectual أي مفكر، فهما مختلفتان تماما. وكما يقول المناطقة تختلف مفاهيمهما ومقاصدهما. علينا اذن ألا نستخدم كلمة «روشنفكر» للتعبير عن طبقة أهل الفكر. ولكي نفهم نحن الناطقون باللغة الفارسية المعنى الدقيق والاصطلاحي الذي يفهمه الأوروبي من كلمة Intellectual فانني استخدم كلمة متعلم أو «صاحب شهادة» في مقابل المصطلح السابق الذي نظنه مرادفا لمصطلح «روشنفكر» عندنا وهذا خطأ. أجل، فكل متعلم هو من اهل الفكر بمعنى Intellectual لماذا؟ لأنه تعلم ويعمل بما تعلم. وماذا يعني التعلم؟ انه يعني تكوين أساس فكري يعمل به المتعلم فيما بعد في مجتمعه، بحيث أنه كلما زاد مستوى هذا التعليم، وضع هذا المتعلم في طبقة أعلى من طبقات أهل الفكر أي المشتغلين به. وتوجد علاقات مختلفة بين المشتغلين بالفكر وغير المشتغلين به، وفي هاتين الطبقتين توجد مستويات مختلفة بالنسبة الى هذه العلاقات، وبعض الناس بين بين. وعلى سبيل المثال فان من يطبع على الآلة الكاتبة يقوم بعمل فكري بينما يعمل بدنيا، أي أنه ضمن العمال اليدويين ومن يعملون بالفكر في آن. ومن ينسج سجادة غاية في الجمال، يقوم بعمل بدني وفي الوقت نفسه بعمل فكري روحي وفني. ومن هنا يعد أيضا من المشتغلين بالفكر في حين انه يقوم بعمل يدوي. وهكذا الى أن نصل، من ناحية، الى الفاعل في أعمال البناء الذي يزاول عملا يدويا بنسبة ٩٩٪، ومن ناحية اخرى، الى الفيلسوف الذي يعتمد على عقله بنسبة ٩٩٪، اما الشاعر والكاتب والمترجم فهم في طبقتهم على قمة العمل العقلي.

تشكل طبقة اهل الفكر :

شكل المشتغلون بالفكر ـ اي أولئك الذين تعلموا ونالوا الشهادات ، وأولئك الذين يزاولون أعمالا فكرية في مجتمعاتهم ، ويعتمدون في أعمالهم على ادراكهم وعقولهم وأفكارهم ومعلوماتهم ـ شكلوا طبقة في اوروبا منذ القرن السابع عشر . ولماذ القرن السابع عشر ؟ الم توجد طبقة المشتغلين بالفكر قبل القرن السابع عشر ؟ ولم لا ؟ في العصور الوسطى ، وجدت طبقة المشتغلين بالفكر ، سواء في اوروبا أو في ايران وكافة الدول الاخرى . ولا شك في أن علماء الدين عندنا ووعاظنا وكتابنا وعلماءنا الكبار هم الذين كانوا يمثلون طبقة المشتغلين بالفكر عندنا . ولا شك في ان ميرفندرسكي وملا صدرا وحافظ والغزالي وسعدى والفردوسي وسيد رضى والعلامة الحلي . . . . . . ونظائرهم يعتبرون من بين طبقة المشتغلين بالفكر عندنا . وفي اوروبا العصور الوسطى أي قبل القرن السابع عشر ، كان علماء الدين والأطباء والفلاسفة والحكماء والشعراء ضمن طبقة المشتغلين بالفكر . لماذا اذن لا نقول ان طبقة المشتغلين بالفكر ، أي المتعليمن أو الذين يزاولون اعمالا فكرية ، تشكلت منذ القرن الرابع عشر ؟ ذلك لأننا نقصد هنا المعنى الأخص . أما طبقا للمعنى الاعم فكل العلماء والمفكرين والكتاب والشعراء يعتبرون من المشتغلين بالفكر في كل عصور التاريخ . وحتى في قبيلة ما أو في قرية متأخرة ، يعتبر الاشخاص الذين يعرفون الكتابة مشتغلين بالفكر بالنسبة الى الآخرين . وحتى في قبيلة بدائية جدا ، يعتبر من يزاول اعمالا مغرقة في الخرافة والوثنية او يزاول السحر وما الى ذلك ، من المشتغلين بالكفر ، لأنهم يزاولون عملا فكريا بالنسبة الى الآخرين الذين يستخدمون المعاول والفؤوس في أعمالهم .

لكننا حين نذكر المصطلح هنا ، انما نذكره بمعناه المعاصر ، ونقصد به الطبقة الخاصة التي تسيطر الآن على المجتمع البشري في العالم ، وفي كل الامور التي ترتبط بالفكر والروح والعقيدة . وبالنظر الى هذا المعنى الخاص ، تعد طبقة المشتغلين بالفكر في اوروبا طبقة خاصة ، بحيث ان فيلسوفا عظيما او رجل دين عظيم يعد من وجهة نظر الكنيسة من علماء الدين المسيحي الكبار ومن المروجين للمسيحية ، ويقوم بعمل عقلي محض ، ويداوم على ترويج دينه وتفسيره ، ويعمل في حقل الالفاظ واللغات والتاريخ ، لا يعتبر ضمن طبقة المشتغلين بالفكر بمعناها الخاص . والطبقة المتعلمة بمعناها الأخص المطروح الآن في العالم ، عبارة عن تلك الطبقة التى ظهرت بعد القرون الوسطى في مواجهة علماء الدين في ذلك العصر ، أي علماء الدين الكاثوليك . وهذه الطبقة درس افرادها العلوم الجديدة والفلسفة الجديدة بعيدا عن المدارس الدينية ومراكز العلوم القديمة . وقاموا بذلك في مدارس وجامعات غير دينية تفادي على الرغم من علماء المذهب الكاثوليكي ثم بدأوا بفكر جديد ، وجعلوا العلم في خدمة الحياة ، الى ان دخل هذا العلم ـ الذي

يعتبر مختلفا عن العلوم الدينية التي كانت مهمتها الأولى الترويج للدين ـ الى المجتمع . وبعد ذلك صار المعمار والهندسة والرسم والشعر والترجمة والكتابة والبناء والرياضية والطبيعة والكيمياء والصيدلة والزراعة والصناعة وكل وجوه الحياة وكل أشكال الصناعة المختلفة ، صارت كل هذه المناحي علوما على يد هذا العلم الجديد . اي أنها شكلت علوما من كل هذه الفروع المختلفة للحياة ، بينما كانت كل هذه المناحي المختلفة للحياة الاجتماعية في ايدي ارباب الحرف والصناع ، ولم يكن لها مكان داخل علوم الكنيسة والعلوم القديمة ، فقامت هذه الطبقة الجديدة بتأسيس المدارس وسنت التخصص في فروع المعرفة ، وبدأت تقبل الطلاب في كل فرع منها ، وشرعت في تربية هؤلاء الطلاب على أساس علومها دون تدخل من الدين ورجال الدين وكنيسة البابا . وبالتدريج سقطت كل مناحي الحياة في أيدي هذه العلوم ، وشكل المتخرجون من هذه المدارس اللادينية كل اشكال الحياة من الكيمياء الى الهندسة والطب والمعمار والفلسفة والشعر والفن وكل شيء ، وذلك في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر والى الآن .

في القرنين الرابع عشر والخامس عشر عندما كان يقال في اوروبا « جاء العلماء » فان ذلك كان يعني علماء الدين . كما اننا ما زلنا نستعمل هذا المصطلح بهذا المعنى الى الآن . فحين نقول « علماء » نقصد علماء الدين ، لماذا ؟ لأنه لا يوجد أي نشاط علمي خارج المراكز الدينية . ومن هنا كان العلم يعني العلم بالدين ، وكانت كل العلوم تحت اشراف الدين ورجال الدين . وفجأة في القرن السابع عشر حينما قيل « جاء العلماء» كان السؤال الذي يطرح هو : أي علماء ؟ علماء الدين او العلماء غير الدينيين ؟ أصبح العلماء غير الدينيين ظاهرة جديدة وواقعا اجتماعيا جديدا تماما . كان عددهم في البداية قليلا ، كانوا امثال كوبرنيكس وغاليليو ، ثم ازدادوا تدريجياً وانتشروا في كل مجالات الحياة ، وسيطروا على كل وجوهها ثم شكلوا طبقة . هؤلاء العلماء غير الدينيين هم المشتغلون بالفكر ، او طبقة اهل الفكر . أي أن اولئك الذين كانوا قد درسوا في مدارس غير دينية وعلى أيدي أساتذة غير علماء المراكز الدينية ومدرسيها ، كونوا طبقة يتميز افرادها تماما في كل المدن وفي كل المناطق والقرى . عندما كنا نذهب الى قرية قبل ذلك ، كان علماؤها لا يزيدون عن معلم القرية وبضعة أشخاص ممن يجيدون القراءة والكتابة ويقومون أيضا بأعمال دينية . الباقون كانوا يقومون بأعمال بدنية ، سواء المالك أو الزارع او صانع السنابك. أما الآن فقد تكونت طبقة اخرى ينضوي تحت لوائها المعلم والطبيب والمهندس الزراعي والمتخصص في مقاومة الآفات والمتخصص في الجرارات والفني . وكانت هذه طبقة جديدة لا يعد افرادها ممن يزاولون اعمالا بدنية ، ولا هم من رجال الدين ، بل أناس يقومون بعمل فكري ، لكنهم ليسوا من المروجين او علماء الدين وليسوا من الكنيسة . هؤلاء هم المشتغلون بالفكر ، المتعلمون الجدد ، الذين ظهروا كطبقة في القرن السابع عشر .

متى تتشكل الطبقة ؟

لا تتشكل الطبقة عندما تظهر طائفة ما في مدينة ما أو في العاصمة أو المدن الكبرى، بل تتشكل الطبقة عندما تظهر شريحة ما من هذا النوع في بنية المجتمع بأجمعها ثم تنتشر. وعلى سبيل المثال اذا رأينا في مجتمع اقطاعي أو زراعي متأخر ، وحدة صناعية متقدمة جدا ، فاننا نستطيع ان نقول ان العامل الصناعي موجود في هذا المجتمع لكن على صورة جماعة أو طائفة لأن طبقة العمال لم تتشكل بعد . اذن متى تتشكل الطبقة؟ عندما ترى فور دخول اية مدينة او أية منطقة في بلد ما، ان ثمة جماعة في مكان خاص أو ناحية من المدينة، أحيانا ذات زي خاص ولغة خاصة ومسرح خاص ومعبد وعلاقات اجتماعية خاصة واحتفالات ووسائل لهو خاصة ، قد شكلت طبقة هي، على سبيل المثال، طبقة العمال الصناعيين. اما ظهور عدد من الكتاب او الشعراء او المترجمين غير الدينيين فانه لا يشكل طبقة المشتغلين بالفكر او طبقة المتعلمين الجدد او او أهل الفكر بالمعنى الذي نقصده . انها تتشكل عندما نحس بوجود هذه الطبقة ونشعر بوجودها في كل المدن والقرى ونشير اليها .

وقد شكلت هذه الطبقة في اوروبا في القرن السابع عشر . فالطبقة تتشكل على أسس قوانين معروفة في علم الاجتماع ، وكما بينت سابقا تكون ذات عمل خاص في المجتمع ، وتكون ذات لغة خاصة وملامح خاصة وروح خاصة وذوق خاص وآداب وفنون خاصة ومظهر حياة من التفكير خاص بها . لكن كيف تتشكل ملامحها وخصائصها ولغتها وآدابها وفكرها وثقافتها ونظرتها الشاملة ؟ انها لا تتشكل نتيجة لدراسة الكتب ، ولا نتيجة للدعاية او الاذاعة او الصحف او الترجمة أو الخطابة والمحاضرات . اذن كيف تتشكل ؟ تتشكل نتيجة لظروف عينية واقعية واحتياجات حقيقية موجودة وقائمة في المجتمع الذي تتشكل فيه . ومن هنا فان طبقة المفكرين في اوروبا في القرن السابع عشر وهي النسخة الأصلية التي نقلنا عنها، وجدت في ظروف خاصة ، ونتيجة لهذه الظروف الاجتماعية الخاصة تميزت بخصائص فكرية ، كانت كلها طبيعية يمكن تحليلها طبقا لقانون العلة والمعلول .

خصائص طبقة المفكرين في القرن السابع عشر اللادينية :

ترى ما هي هذه الطبقة المتعلمة - أي طبقة المفكرين الجدد في القرن السابع عشر - التي تسيطر حتى الآن على اوروبا وعلى عالم الفكر ؟

ان بين يدي قائمة مفصلة ودقيقة لا أستطيع ان أذكرها كلهاهنا ، وذلك لانه يجب علي ان

اوضح (نقاطها) واحدة بعد الاخرى والمجال والوقت لا يسمحـان ، لذلك سوف أذكر بعض خصائصها البارزة حتى يتضح كيف يفكر المفكر المتعلم الاوروبي ولماذا يفكر على هذا النسق ؟

كما ذكرت في البداية ، لقد تشكلت طبقة المفكرين في مواجهة علماء الـدين في القـرون الوسطى . . . لماذا ؟

لأن علوم القرون الوسطى وعلماء الدين لم يتركوا فرصة للفكر والحياة للنضج في حرية . وكانوا يعتبرون ان العلم يقتصر فقط على الأفكار والعقائد التي تهم الانجيل ، وتتماشى مع نسق تفكيرهم وعقائدهم ، الى درجة ان جزاء من اكتشف الدورة الدموية للمرة الاولى كان السلخ . لماذا ؟ لان العلوم القديمة التي تسمى العلوم الدينية ، كانت ترى ان الحياة في بدن الانسان تتركز في الأعصاب اللمفاوية لا في الدم . ولأن هذا الرجل قال ان الدم هو الذي يجري في العروق ، فقد وجب سلخه .

كانت العلوم الدينية في العصور الوسطى هي العلوم التي تختص بفهم الانجيل فحسب . حتى العلوم اليونانية التي قامت على يد ارسطو وأفلاطون ونظائرهما قبل ميلاد المسيح بستة قرون ثم توسع فيها بطليموس وأمثاله فيما بعد ، فقد كانت تعد أيضا جزءا من هذه العلوم . اذ جاء العلماء المسيحيون وأخذوا هذه العلوم التي تأسست قبل ظهور المسيحية ، وأدخلوها في الدين ، ومن ثم صارت علوم ارسطو والفلسفة اليونانية والعلوم والطبيعيات القديمة والمعارف القديمة علوما دينية وجزءا من الانجيل . . . ومن هنا لم يعد للمفكرين وعلماء الطبيعة والكيميائيين والرسامين والمهندسين الحق في نقض أرسطو ، أو التفوه بما يخالف آراءه . ولا جدال في أن اكثر علمائنا برئوا من هذا التعصب . لكن هناك حقيقة اخرى في مجتمعنـا وهـي ان ترى « جهلـة » لا يعترفـون «بالعلماء» وهم كثر. وقد حدث مرارا ان قدمت او قدم غيري فكرة لم يقبلها العلماء لكن الجهلاء لم يكونوا من الذين يصرفون النظر عن الامر . لقد ذهبت الى مكة ، ورأيت الجدل بين الجهلاء وعلماء الدين . كان علماء الدين اجمعوا على أنه لا ينبغي للمرأة أن تخفي وجهها اثناء الطواف ، لكن واحدا من أولئك الجهال المتهوسين دينيا لم يكن ليقبل ذلك ، حتى اولئك الذين اضطروا الى القبول توسلوا باحدى الحيل . لكن ما جدوى الحيلة وقد اجمع العلماء على وجوب عدم اخفـاء الوجه ، مع ذلك ان زيدا من الناس لم يقبل ، ومن زيد هذا ؟ هو نفس الجاهل الذي يظن انه من علماء الدين لمجرد انه متدين . وحينذاك هدتهم الحيلة الى تلفيق شيء « فني » يمكنهم من العمل بفتوى العلماء ، والعمل في الوقت نفسه بما يقتضيه « دينهم » ، فوضعوا على الجبهة شيئا يبعد عن الوجه من عشرة الى عشرين سنتمترا وبات الوجه غير محجب طبقا لفتوى العلماء ، وفي الوقت نفسه محجب طبقا لدينهم . . . من طرفا هذه الموقعة ؟ هي موقعة بين العلم وبين الجهل باسـم

الدين ، وللأسف تكتسب آراء المتدينين غير المتخصصين والجهال في بعض طوائفنا قوة أكبر مما لأراء العلماء الكبار والمجتهدين .

هـذه المجموعـة من العلـوم القديمـة التـي كانـت موجـودة في العصـور الوسطـى باسـم « السـكولاسية » ، لـم تكن تتـرك النـاس يفـكرون ويكتشفـون الجـديد ، ولـم تكن تسمـح للاستعدادات والابتكارات الجديدة بالعمل ، ولم تك تدع المجال والفرصة لوجود اصلاح وتعبير حر أو حركة في الحياة الفكرية والحياة الاجتماعية . فكانت كلها راكدة جامدة تقليدية وكان كل جيل تكرارا للجيل الذي يسبقه ، وكانت كل الافكار عبارة عن كتاب دوري نمطي يلتزم القواعـد . فسجنوا النفوس وقيدوا الافكار بالاغلال . ولم يكن هناك بديلاً من أن يعتبر عقـلاء اوروبـا وعلماؤها الحياة والفكر أمرا منفصلا عن الدين ، فطرحوا الدين جانبا ، وعلى الرغم من أن الدين حاجة أساسية إلا انهم رأوا الحياة على وشك الجمود والتعفن والاهتراء باسم الدين . وبينما كانت العصور الوسطى تحترق في أتون الاقطاع ، كان الاتراك العثمانيون على وشك محو اوروبـا من الوجود على الرغم من ان الاسلام كان ممزقا . ذلك ان اوروبا كانت محرومة من كل شيء ، حتى الكشوف الحديثة التي كان المسلمون يتوصلون اليها، لم يكن يسمح لها بأن تتخذ طريقها الى اوروبا . لقد حملت الساعة التي كان المسلمون قد اخترعوها الى بلاط شارلمان . وطبقا لفتـوى أصحاب المراتب والقسس ، حطمت الساعة التي كانت تدق كل فترة لأن أهل اوروبا تخوفوا من أن يكون داخلها جن . لقد انحدروا بالناس الى هذا المستوى من الفكر . وما قضية حرية المرأة التي تطرح الآن في اوروبا على هذا الشكل الا رد فعل على استرقاق المرأة في العصور الوسطى - سئل البابا : هل يجوز للمرأة ان تتحدث من وراء باب مغلق الى غير محرم ام لا يجوز ؟ فأجاب : ينبغي الا تتحدث الى أحد أبدا ، ففي منزل توجد فيه امرأة حتى في المطبخ ، لا يجوز لغير محرم ان يدخل هذا المنزل حتى من الطابق الثاني . والنتيجة ما نراه الآن . في العصور الوسطى كان بعض الذين لا يؤمنون بدين، يتظاهرون بالتدين لكي يجمعوا الناس حولهم ، في حين انه في القرنـين الثامن عشر والتاسع عشر كان الناس يتظاهرون بمعارضة الدين واللادينية والقول بالمادية ايضا من اجل ان يجمعوا الناس حولهم . هذا رد فعل على العصور الوسطى ، وهنا نضجت طبقة المفكرين الجدد وهي تعادي الدين . لماذا ؟ واصلت حياتها كعدو للدين ، وكمنافس للجهاز الـكنسي ، وكسجين هارب من سجن المذهب الكاثوليكي الذي دام الف عام . وفي ظل هذه الروح اخذت تكتمل ، وكان ينبغي عليها تلقائيا ومنطقيا ان تكون معادية للدين وهكذا كان. هذا الهروب من الدين عند طبقة المفكرين في اوروبا كان هروبا منطقيا ، كما كان ايجابيا ، وتجربة التاريخ تقف الى جانبهم .

منذ خمسة وعشرين أو ستة وعشرين قرنا كانت في اوروبا حضارة مزدهرة ، فيها سقراط وأفلاطون وارسطو وغيرهم . وكان فيها كتاب وأدباء وفلاسفة عظام لا تزال اسماؤهم مشهورة في العالم . ثم جاءت المسيحية الكاثوليكية وحكمت اوروبا باسم الدين . فاختنقت اوروبا ولم يعد هناك خبر عن شيء . وحينما ظهرت طبقة المفكرين سيق الدين الى داخل الكنيسة واحكم عليه الرتاج ، فنضجت اوروبا .

واليوم نرى انه في القرون الثلاثة الأخيرة التي نحت فيها اوروبا الدين جانبا ، عادت اوروبا كما كانت قبل ان يسيطر عليها الدين ، وفيها امثال سقراط وافلاطون وارسطو وغيرهم . ومن هنا تثبت التجربة ان ما قاموا به كان طبيعيا ومنطقيا . لأن العلوم الجديدة والطبقة الجديدة لم تجد الفرصة للنضج طالما كانت تحت نير الكنيسة . فتوقفت الحياة وتوقف العلم والفكر . ومنذ تخلصت طبقة اهل الفكر من هذا النير ، ظهرت عليها سمة معاداة الدين ، أو على الاقل اللادينية (بمعنى عدم الاهتمام بالدين) . اللادينية هي احدى السمات البارزة عند طبقة أهل الفكر لأنه طبقا لما كان يراه الدين قديما ، كان يحق للكاثوليكي فقط ان يدرس . أما الطبقة الجديدة فأرادت للجميع ان يدرسوا . ومن هنا قامت بتأسيس جامعات لا دينية يلتحق بها الناس جميعا ويدرسون . ومن المسلم به أيهم أفضل يفكر افضل بالنسبة الى نضج البشر واكتمالهم !

وفي القرن السادس عشر قتل ٣٠٠ ألف بروتستانتي في برشلونة في أسبانيا . وفي فرنسا أسفرت المذبحة التي ارتكبها الكاثوليك ضد البروتستانت عن هبوط فرنسا من دولة من الدرجة الاولى الى دولة من الدرجة الثانية او الثالثة ذلك أن البروتستانت كانوا من المفكرين ومن أصحاب رؤوس الاموال وأهل عمل وحياة ونشاط ،ولم يقبلوا ماكان يروج له الكاثوليك من الزهد والمتاجرة في الجنة والأدعية والانحراف والازدراء بقيمة الدنيا والحياة وانها ضد الله وما الى ذلك من العبارات . كان البروتستانت يسيطرون على كل ثروة فرنسا وصناعتها ورؤوس اموالها ونشاطها ، وكانت فرنسا تدين لهم بتقدمها ، فأعمل الكاثوليك فيهم القتل بحيث اضطر بعضهم الى الفرار الى دول أخرى . ونتيجة لذلك سقطت فرنسا خلال بضع سنوات .ونتيجة لهذه التجارب التي وضعها المفكرون في اعتبارهم ، كان من سماتهم الا يهتموا بالدين وقيدوه أبدا ، وان يتخلصوا من المفكرون في اعتبارهم ، كان من سماتهم الا يهتموا بالدين وقيوده أبدا ، وان يتخلصوا من سيطرة الكنيسة على فكرهم وعقولهم وان ينضجوا احرارا . لقد فضلوا الحرية على القيود ، لا الفكر على الدين . هذه هي احدى السمات .

الجنوح الى القومية :

البابوية أو الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى كانت عالمية . ولم تكن تأبه بالقومية. فالعالم كله كان يخضع لحكم الباب، الذي ينتخبه مجمع الكرادلة . وكانت لغة العالم اللاتينية ، ولا يحق لأحد تفسير القضايا الدينية والقضايا العلمية بلغته الأم. لكن لماذا اللاتينية؟ لأنها لغة الله، ولغة الانجيل. الم يكن الانجيل باللغة العبرية؟ الم يكن عيسى يتكلم العبرية ؟ أكان يعرف اللاتينية؟ لم يكن هناك احد ليجيب على هذا السؤال. لكن اللغة الرسمية كانت اللاتينية . لماذا؟ لان كنيسة البابا كانت نسخة طبق الاصل وصورة مكررة عن نظام القيصر ، ولم تكن لها أدنى علاقة بعيسى او بالدين . كانت صورة طبق الاصل عن البنية السياسية للنظام القيصري في روما القديمة . لو نظرتم الى تقليد كتاب «أحذية الصياد» لوجدتم انها خير دليل على أن طريقة انتخاب البابا هي بعينها طريقة انتخاب القيصر في روما . فالبابا ينتخبه مجلس الكرادلة كما كان القيصر ينتخب عن طريق الاشراف. كذلك الحرس البابوي والتاج ومراسم بلاط الفاتيكان والجيش الخاص وجباية الضرائب، وكل ما نراه الآن في النظام البابوي، هو استمرار للنظم التي ورثها البابا ، أي نظم القيصر في روما . ومن هنا ايضا اختيرت اللغة اللاتينية ـ لا العبرية ـ كلغة للدين .

والبابا الذي يدعي باسم الدين بأن حكم العالم وقف عليه انما يكرر كلام القيصر بعينه لأن هذا الكلام لم يرد في الانجيل ولم يقله عيسى الذي كان يقول : اعط ما لقيصر لقيصر . اما القيصر فهو الذي كان يتوج كامبراطور على كل العالم ، ويدعي ، أن على كل امم العالم وشعوبه وكل اللغات ، أن تذوب في مجد الامبراطورية الرومانية واللغة اللاتينية .

كان مفكر القرن السابع عشر يريد ان يتخلص من هذه السيطرة ، وأن ينال استقلاله ، فاذا به يعلن قوميته الى جانب لا دينيته ، ويتجه الى قوميته حتى تحل لغته الأم محل اللغة اللاتينية ، ولكي يمنح نظامه الديمقراطي وحكومة شعبه الفرصة للعمل محل البابا . هذه ايضا احدى السمات التي اتسم بها المفكر بطريقة منطقية وطبيعية وأخذها من ظروف مجتمعه.لقد كان من الطبيعي ان يضع قوميته في مواجهة عالمية البابا ، وان يتوسل بلغته لأن البابا يريد اللغة اللاتينية لغة لكل الناس ، وان يتجه الى المدارس اللادينية لأن فيها حرية العلم ، ولأن البابا والكنيسة لا يسمحان بوجود هذه الحرية ، ولأنهما قيداها باسم الدين .

الارستقراطية والجنوح الى الجماهير :

السمة الاخرى للمفكر انه لا ارستقراطي ، وانه ضد حكم طبقة خاصة وضد الاقطاع .

لماذا ؟ لأن الدين في العصور الوسطى كان مؤيداً للارستقراطية حين ظهرت طبقة اهل الفكر في اوروبا ولأن نمط انتخاب البابا نمط ارستقراطي ، إذ ينتخب من الصفوة المختارة لا من الجماهير. هكذا يختار المفكر الديمقراطية لتحل مكان الأرستقراطية الدنيوية والدينية عند البابا ، وهو - أي المفكر - معاد للأرستقراطية والاقطاع لأن دين الكنيسة هو أكبر مؤسس للنظام الاقطاعي ، وأكبر مدافع عن العهد الاقطاعي والشكل الاقطاعي .

هذا هو المفكر في اوروبا وهذه هي سماته التي سأوجزها لانها اساس ما أنا في سبيل الحديث عنه :

ظهر المفكر في اوروبا في القرن السابع عشر ، في ظروف كانت اوروبا فيها اقطاعية ، وتسيطر حكومة قيصرية على الجميع باسم الدين . ومن هنا أصبحت هذه الطبقة في اوروبا معادية للدين او لا دينية ، وذلك كي تنجو من السيطرة القهرية للاستبداد الديني . ولكي تظفر بحريتها ، فانها تعارض العبادة من وجهة نظر الكنيسة والبابا ، لأن الاله الذي كان البابا يقدمه هو أكبر حماة الارستقراطية ، يهبها العزة ويمني الأخرين بالذلة . وهي تعلن الديموقراطية لتضعف حكومة البابا الارستقراطية . وهي قومية في مواجهة عالمية البابا . وهي تؤمن بالحرية المطلقة للفكر العلمي وتؤمن بمادية العلم ، لأن جهاز الكنيسة صرف قوة العلم عن خدمة الحياة وكرسها لخدمته هو .

انتقال سمات المفكر الاوروبي الى المجتمعات الأخرى

نحن نرى اذن أن هذه السمات والخصائص التي تشكلت بها طبقة المفكرين في اوروبا ، هي نتيجة منطقية وصحيحة للأحوال التي كانت سائدة في اوروبا . ومن هنا فكل هذه السمات منطقية ووليدة ظروف تاريخية واجهتها طبقة المفكرين في القرنين السادس عشر والسابع عشر وتشكلت في ظلها . وبعد ذلك خلال القرن التاسع عشر ونتيجة للاتصال بالأمم الشرقية ومن بينها الامم الاسلامية ، نقلت طبقة المفكرين في اوروبا والتي كانت قد تطورت وبلغت نضجها ، سماتها الى طبقة تسمى ايضا المفكرين في المجتمع الاسلامي والمجتمع الشرقي ، وتشكلت هذه الطبقة بدورها في المجتمعات الشرقية والاسلامية حاملة السمات اياها . لكن لم تظهر سمة واحدة من هذه السمات على اساس منطقي في طبقة مفكري الشرق عامة ، والمجتمعات الاسلامية خاصة . لماذا ؟ لأن تلك السمات - كما قلت - كانت وليدة ظروف عينية وتاريخية في اوروبا كما يقول علم الاجتماع ، كما كانت وليدة ظروف دينية .وكان من الطبيعي جدا ان يفكر المفكر الأوروبي على هذا النمط .

لكن المفكر عندنا وفي مجتمعنا ، ظهر في ظروف تاريخية اخرى ، وفي مواجهة دين آخر ، وعلماء دين مختلفين ، وظروف اجتماعية مختلفة تماما ، وخصائص دينية لا تتشابه ـ حتى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وهما عصر الانحطاط الديني عندنا ـ بأي حال من الاحوال مع وضع المذهب الكاثوليكي الذي أدى الى ظهور طبقة المفكرين . ومع ذلك قام المفكر في مجتمعنا بنقل هذه الخصائص تماما عن المفكر الاوروبي . وفي علم الاجتماع نواجه قضية فحواها ان حقيقة ما قد تكون صادقة ومنطقية تماما ، لكنها قد تصبح مضرة تماما وقبيحة وباطلة في ظل ظروف اجتماعية اخرى .

وأول ما فعله المفكر في المجتمع الاسلامي والشرقي هو مقاومة الدين . كان من ثمار مقاومة الدين في اوروبا : حرية الفكر والنضج الفكري والمدينة المزدهرة وأنواع التقدم العلمي السريعة والمدهشة في كل مجالات الحياة . لكن هذا الامر عندنا ، أي مقاومة الدين في المجتمعات الاسلامية وحتى غير الاسلامية ،كانت اولى ثماره وأسرعها وافدحها هي تحطيم السد الذي كان يقف حائلاً في وجه النفوذ الامبريالي والاستعمار الاقتصادي وفلسفة الاستهلاك وغلبتها والانحطاط الفكري والانحراف وما اليه من انواع الغزو الذي بليت به المجتمعات الشرقية . انظروا وقارنوا العصور التي ظهر فيها رجال الفكر في المجتمعات الشرقية بالعصور التي سبقتها ، وقارنوا هذه النتيجة بنتيجة مقارنة العصور التي تلت ظهور أهل الفكر في اوروبا بالعصور التي سبقتها ، سوف ترون النتائج معكوسة تماما .

نسبية الحقائق الاجتماعية :

يقول محمد عبده : « اولئك نبذوا الدين فنالوا الحرية والسيادة والسيطرة على العالم ، ونحن نبذناه فمنينا بالذلة والانقسام والتفرقة والانحطاط والاستعداد لقبول كل ما يملى علينا ونجبر عليه ويلقى امامنا » . لماذا ؟ لماذا يؤدي عامل واحد وفعل واحد وحقيقة واحدة الى نتيجتين متناقضتين تماما في موقعين مختلفين وفي ظل ظروف اجتماعية مختلفة ؟ لأن الحقيقة في علم الاجتماع شيء ، وفي الفلسفة والعلوم شيء آخر . ففي الفلسفة والعلوم تكون قضية واحدة اما صحيحة واما باطلة ، فاذا كان الامر صحيحا فهو صحيح في كل مكان وصحيح على الدوام . فاذا قلنا مثلا ان قوة الجاذبية تجعل الأرض تدور حول الشمس ، يكون هذا الامر صحيحا سواء في اوروبا او في ايران . وهو صحيح لمدة الف سنة والى مائة الف سنة . واذا كانت هذه القضية باطلة فهي باطلة في كل مكان وكل زمان . ففي القضايا العلمية والفلسفية علينا ان نبحث عما اذا كانت القضية صحيحة او باطلة . اما في القضايا الاجتماعية فينبغي علينا ان نبحث عن عامل آخر نسيناه جميعا

فكانت آراؤنا باطلة وخبط عشواء . في القضايا الاجتماعية هناك أمر آخر غير الصحةوالبطلان ينبغي ان نبحث عنه ، وهو : متى تطرح القضية واين ولماذا ؟ أي زمنها وبيئتها ودوافعها . ينبغي أن يكون هذاالعامل في الحسبان .

سألني احد الطلاب عن رأيي في كسروى ، فأجبته : لا شأن لي بما كتب كسروى أو بمضامينه وموضوعاته او أحاديثه . اذا افترضنا ان كل ما قاله صحيح ومنطقي مائة في المائة ، وكله حقائق علمية فانه يتوجب علينا الا ننسى ، وعليكم أيضا الا تنسوا ، أنه طرح هذه القضايا في عصر وفي ظل ظروف اجتماعية كانت مناسبة لطرح قضايا اخرى .

وهناك قانون فحواه : نعيش في ظل ظروف اجتماعية معينة تستدعي كلاما خاصا وتبني اهداف معينة وطرح قضايا معينة فاذا وجهنا الأذهان وشغلناها بأمور اخرى ، نكون قد ارتكبنا الخيانة ، وان كان ما يطرح من قبيل الحقائق العلمية او الدينية او الفلسفية . حتى ولو كان بين ايدينا لاثبات صحتها الف دليل ودليل .

يقول جونيه لا بون وهو احد كبار مفكري فرنسا في شمال افريقيا : « ينبغي ان تقسم منطقة شمال افريقيا . . . » لكن كيف ؟ ويضيف: «اكتشفت ان نصف سكان شمال أفريقيا هم من الناحية التاريخية من البربر وان النصف الآخر من أصل عربي ، وليس بالأمر المحسوس أيهم من أصل عربي وأيهم من البربر . ثم قمت بأبحاثي واستنتجت ان الطائفة التي أغلبها من البربر ، ذات احساسات قومية اكثر حدة . أما الطائفة العربية الأصل فتغلب عليها احساساتها الدينية . ومن هنا رأيت أنه ينبغي ان تطرح القضايا القومية والعلمية المعاصرة بين ابناء الطائفة الثانية حتى تزلزل قاعدتهم الدينية ، كما ينبغي ان ينتشر الدين بين أبناء الطائفة الأولى بحيث يتم انفصالهم عن أبناء الطائفة الثانية بعد أن ذابوا فيهم الآن في وحدة اسلامية . وبأية وسيلة ؟ بطرح قضية القومية » .

اذن حين نجرد القومية تماما من وضع اجتماعي خاص أو زمن تاريخي، فانها تكون مدرسة فكرية تقدمية كما وصفت في الكتب ، وطبيعية . لكننا نرى ان هذه المدرسة الفكرية الصحيحة الصادقة التي استند اليها كل هؤلاء العلماء الاوروبيين ، وانتجوا كل هذه الآداب العظيمة على أساسها ، وعلى نمط تفكيرها ، والتي ازالت ظل الحكومة البابوية عن اوروبا ومنحتها الخلاص ، تحولت بالنسبة الى وحدة المشرق سببا للانقسام والفرقة والفناء .

المدرسة الفكرية نفسها بمجرد ان تظهر في اوروبا في القرن السابع عشر تصبح من أعظم عوامل الرقي والحضارة . وحين يطرحها مفكرنا في اواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن

العشرين ، نرى فجأة إلى أية نتيجة يؤدي انتصارها . فاذا بقوة الامبراطورية العثمانية تتلاشى بعدما كانت حاصرت النمسا ، وطوت كل اوروبا الشرقية تحت لوائها ، وشرعت في القاء اوروبا الوسطى والغربية في المانش . نجد هذه القومية نفسها وهي مدرسة فكرية انسانية وتقدمية (وأنا شخصيا أؤمن بها ايمانا راسخا) حين طرحت في ذلك العصر وفي ظل تلك الظروف ، وحين واصل مفكرونا - وكلهم كانوا تقدميين وقوميين - بفضل تأثير مفكري اوروبا هذه الحركة نفسها ، نجدها قد صارت بعد عشرين سنة أي أقل من ربع قرن سببا في تحلل تلك القوة العظيمة للامبراطورية العثمانية . فاذا بالقوة الاسلامية الشرقية نفسها التي كانت تخنق اوروبا ، تتحلل من الداخل ، ثم تتمزق اربا ، وتصير كل إربة لقمة لها مذاق الملبن في فم الغرب .

ما أريد ان أخلص اليه هو :

نحن المفكرون الذين نفكر مثل مفكري اوروبا تماما ، ونتسم بسماتهم ، انما نختلف عنهم . فهم قد دققوا في أخذ حقائق عصرهم وتاريخهم ومجتمعهم واحتياجاته ، واتسموا على هذا الاساس ، وتحركوا وعملوا على هذا الاساس . اما نحن فقد اخذنا خصيصة واحدة من خصائصهم وعملنا بها من دون سند من العصر ، ودون سند من مجتمعاتنا ، ودون سند من ثقافتنا ، ودون معرفة بالظروف الاجتماعية والظرف التاريخي وأوضاع شعوبنا وأحوالهم ، فأدت الى نتيجة عكسية في كل مكان وذلك لأن القضايا الاجتماعية والقضايا العينية هي محلية وليست كلية .

جغرافية الكلام :

هناك كلام يصح في مكان ما ، لكنه يكون باطلا في مكان آخر . وهناك عامل ما ومدرسة فكرية ما أثمرا في مكان ما حرية ووحدة ، لكنهما في مكان آخر يطرحان من أجل القضاء على الحرية ومن أجل الافناء . والمفكر - لا المتعلم ولا حامل الشهادة - هو الذي يفكر مثل المتعلمين في اوروبا - وهم ايضا من المفكرين - استنادا الى أسس وظروف عينية ، وبفعل ذلك - كما فعلت طبقة المفكرين في اوروبا - في ضوء ظروفه الاجتماعية ، وظروفه الدينية ، وظروف طبقاته وطوائفه ، وظروف وضعه الاجتماعي وثقافته وتاريخه . وعلى هذا الاساس يتشكل ويختار سماته ، ثم يبدأ طريقه وعمله ، ويعلم ان هناك في القضايا الاجتماعية عاملا آخر غير صحة القضية وبطلانها ، هو «جغرافية القضية» . وحينما نسمع رأيا ما في قضية اجتماعية ، صحيحة كانت أو باطلة ، علينا ان نرى في أية بيئة تطرح هذه القضية ، اذ لا توجد اطلاقاً قضية غير مرتبطة بكل ابعاد المجتمع التي طرحت فيه وبنيته .

لكن متى ظهرت طبقة المفكرين الشرقيين والاسلاميين والايرانيين وهي نسخة طبق الاصل عن طبقة المفكرين الاوروبيين ؟ وكيف ظهرت ؟ وبأي طريقة جهز هذا المفكر في الدول الاسلامية على أيدي الاوروبيين ؟ ان اعداد المفكر الاسلامي وصنعه وتجهيزه يتم بأسلوب تحدث عنه جان بول سارتر ، وسوف أشير اليه فيما بعد .

تقديس العلم عند المفكر :

في الجلسة السابقة أشرت الى ان المعنى الرائج المتداول للمفكر في لغتنا خاطىء . اقصد بالمفكر او طبقة المفكرين ، تلك الطبقة التي تقوم بالفكر « كعمل » ، حيث ان أدوات عملها الاجتماعي هي عقولها ومعلوماتها واختصاصاتها في مقابل الطبقة التي تقوم بعمل يدوي أو بدني . أقصد الطبقة بالمعنى الأخص ، أي طبقة أهل الفكر التي اتخذت شكلها الطبقي منذ القرن السابع عشر ، ولا تزال تسيطر على عالم الفكر وروح العصر . ومن سماتها ، اللادينية ومعارضة اعتناق الآراء القديمة ، ثم معاداة التقليدية والسلفية والجنوح الى القديم والكلاسيكية او ما يعبر عنه كله بمصطلح الرجعية . ومن سماتها ايضا معاداة الارستقراطية وسيادة العائلية والتمييز الطبقي ، والجنوح عموما الى الجماهير . والى جانب ذلك فان هؤلاء ـ خلافا لمن كان قبلهم من العلماء الذين استندوا الى الدين ـ استنوا سنة الاستناد الى العلم ، اي أنهم أحلوا العلموية ، أي أصالة العلم بمعناه الخاص لا بالمعنى العام حين نطلقه على أية معرفة ، محل الاسكولاسية . ونحن نسمي أية معرفة علما ، سواء كانت هذه المعرفة تتعلق بعلوم دينية او علوم فلسفية أو ما وراء طبيعية ، وسواء كانت علوما ، تتعلق بالطبيعة والكيمياء أي علوما دقيقة ، أو علوما فنية . أما المقصود بالعلم هنا فهو العلوم الدقيقة المبنية على منطق علمي ، والقائمة على التحليل والمشاهدة والمقارنة والاستقراء والاستنتاج العيني المبني على الحقائق المادية الملموسة . ومن هنا فان العلموية تعني المدرسة الفكرية التي تعتقد أن كل ما يقوله العلم ـ اي العلم الذي يتأتى من الطريق المذكور اعلاه ـ هو الصحيح والحقيقي ، وان كل معرفة تأتي عن غير طريق العلم ليست من العلوم البحتة الدقيقة وغير جديرة بالثقة . ومن ثم حين نقول العلم أي المعرفة فانما نعني المعرفة الخاصة التي تتأتى عن طريق خاص ، والمعرفة التي تعتمد على عالم المادة والمحسوسات كما أوضحت .

والعلم في هذا العالم هو علم المادة المحسوس ، سواء تناول الطبيعة (علم الفيزياء) أو الحيوان والنبات (علم وظائف الاعضاء وعلم الاحياء) أو النفس وظواهرها التي يمكن تحليلها واجراء التجارب عليها (علم النفس وعلم التحليل النفسي وليس علم النفس القديم الذي كان يتناول الروح وعدم تجردها أو بقاءها وزوالها) . وعليه فان مجال هذا العلم مجال مادي وعيني ،

والمعلومات التي تتأتى عن طريقة معلومات تعد من العلم. اما العلوم التي تتأتى عن طريق الأحاسيس مثل العلوم الفنية والعلوم الأدبية، وما يتأتى عن طريق الاشراق والالهام مثل الدين والعلوم العرفانية (الصوفية) والالهامية والاشراقية فهي ليست من العلم في شيء ، لانها لا يمكن ان تخضع للتحليل الدقيق والادراك الحسي والمشاهدة العينية ، ولأنها غير قابلة للتحليل الدقيق المعملي. وفي نظر العلم لا يمكن الاطمئنان اليها والاعتماد عليها . وعلى هذا الاساس فان العلموية تعني تقديس العلم بمعناه الخاص ، فما يتأتى عن طريقه جدير بالثقة ، وما لا يتأتى عن طريقه مردود أو على الأقل معرض للشك . فقضايا ما وراء الطبيعة والدين والغيبيات والقضايا الاخلاقية والانسانية ، لا يمكن قبول شيء منها ، اللهم الا ذلك القدر الذي يمكن تحليله عن طريق العلم ووضعه موضع الفحص العلمي والمنطقي والعقلي والمشاهدة والتجربة والاستدلال والاستقراء .

وعبارة قالها «كلود برنار» في هذا الشأن، مثل شديد الوضوح على تقديس العلم: «اذا لم ار الروح تحت مبضع الجراح فلن أؤمن بوجودها » ، أي أن كل الأدلة التي سيقت لاثبات وجود الروح غير جديرة بالقبول . وما دمنا لا نستطيع ان نفحص الروح ونتقصى جوانبها عن طريق المشاهدة فلن نؤمن بوجودها . ونستطيع ان نؤمن بوجودها عندما يصبح في الامكان عن طريق المعمل أو الفحص والتجريب ، كما يفعل عالم في الطبيعة والكيمياء او متخصص في علم الاحياء ، العمل ايضا في الروح واثباتها . هذه هي العلموية .

الهجوم والدفاع وعصر النهضة :

لماذا اعتمد المفكر في القرون السادسة عشرة والسابعة عشرة والثامنة عشرة ، على العلم كل هذا الاعتماد ؟ هذا ايضا رد فعل منطقي . انه افراط ، لكن رد الفعل المنطقي على التفريط هو الافراط ، والعكس صحيح أيضا . ونلاحظ الحالة نفسها في الطبيعة ، وفي انفسنا ،وفي التيارات الاجتماعية والعقائدية ، وفي القضايا الفكرية والدينية في المجتمع . اذ تنطوي كلها على رد الفعل هذا او ما يسميه «توينبي» الهجوم والدفاع. ويفسر «توينبي» كل القضايا الاجتماعية على أساس مبدأ الهجوم والدفاع أو الأفعال وردود الأفعال، أي أن البشر هم دائماً في حالة افراط أو في حالة تفريط، في حالة اندفاع او ردود أفعال بالنسبة الى فكر ما أو عمل ما. انهم يجنحون دائما الى اليمين او الى اليسار، يجنحون الى الماديات. ثم يظهر رد الفعل فجأة فيفرطون في الروحانيات، ويبالغون فيها بحيث تتوقف عجلة حياتهم المادية تماما . بعد ذلك يحدث رد الفعل المادي فيتجهون من الروحانيات الى الماديات ويغرقون فيها ويرون ان الحياة مجرد مادة فقط، الى أن يحدث مجددا رد الفعل الروحي . قلت في احدى محاضراتي ان كل المذاهب في التاريخ تخضع أساسا للافعال وردود

الأفعال. على سبيل المثال، المجتمع الصيني ، وقد رأينا كيف رسخت فيه في الماضي قيم الأرستقراطية والمادية والفخامة والترفه وعبادة الجمال وتقديس المادة ، بحيث تحول الى مجتمع ارستقراطي يعبد اللذة . وفجأة تظهر حركة «التاوية» على يد «لاوتسو» وتدعو الناس الى نبذ المجتمع، وكراهية اللذة ، وكراهية المادة واحتقار الحياة الاجتماعية ، ونبذ الطبيعة، والتقوقع وازدراء المجتمع . وهذا كله تفريط في مقابل ما كان موجودا من افراط. ثم تسير الافكار الصينية قدما في هذا المضمار بحيث يظهر كونفوشيوس فجأة ويقوم مرة ثانية بتذويب كل القضايا الإجتماعية والانسانية في النظام الاجتماعي ، ويطرح كل الفكر والفلسفة والروح البشرية والدين وكل شيء في اطار النظام الاجتماعي ، اي في اطار نظام مجتمع الحياة المادية الجماعي، أي أنه دعا العالم كله الى احترام ما كان «لاوتسو» يدعو الى نبذه .

وفي اوروبا برزت الظاهرة نفسها . كانت البشرية في روما القديمة غارقة في تقديس القوة والوحشية والرغبة في الانتقام والتلذذ بقتل البشر . وكان من وجوه الترويح عن النفس في روما القديمة المتحضرة، اطلاق الحيوانات المفترسة على المصارعين. ولكي يحافظ الاسير المسكين على حياته كان يقوم بمصارعة أسد مفترس او نمر . وكان المشاهدون يتمتعون بمنظر انسان يصارع حيوانا مفترسا متوحشا هو في غاية اليأس . كان كل أهل روما المتحضرة يشتركون في مشاهدة ميادين المصارعين هذه وليس الأشراف وعلية القوم والأثرياء فحسب . بل ان كبار الحكماء والفلاسفة والفنانين كانوا يرتادون هذه الميادين ويشاهدون هذه المناظر .كان هذا نوعاً من الترويح عن النفس السائد في روما القديمة . وفي ذلك العصر ، وفيما كان قيصر روما يسيطر على العالم على أساس فكرة السيطرة العالمية واستنادا الى قوة جيشه وقوة السيف ، وكانت فلسفة الحياة في روما هي عبادة اللذة وتقديس المادة ، اذ بصوت عيسى يرتفع فجأة مناديا « بالمحبة والبساطة ، والتسامح المتبادل بين الناس، والعفو عن الظلمة ايا كان التعدي على الحقوق » . وهذا نوع من الافراط . لكن لكي يصار الى تبديل انسان مفترس غارق في البحث عن اللذة يستلهم حياته من الدم والسيف فحسب، ومن أجل ترويض هذا الانسان واصلاحه كان يجب ان يحقن بمادة شديدة التأثير وبترياق مضاد للجريمة وقتل البشر. وقد تمثل ذلك في سلام عيسى ومحبته وعشقه المبالغ فيه والذي هو من طرف واحد. بعد ذلك يميل هذا الروماني الذي كان يعتمد على السيف والقوة العالمية واللذة ، يميل هو نفسه الى الزهد والتقوى، ويفرط فيهما وفي كراهية المادة بحيث يصبح المجتمع الروماني في القرون الوسطى مجتمع رهبان ونزلاء أديرة وزهاد. ومرة ثانية تسيطر قضايا الروح والزهد والتقوى الصورية ، وتغرق الروح الانسانية في هذه القضايا بحيث تهتز الحياة المادية في اوروبا وتصبح اوروبا العصور الوسطى ألعوبة في أيدي الاتراك العثمانيين والبربر ، فلا تبدي أدنى مقاومة ولا

تبدو منها هزة، ولا تظهر فيها حركة مادية او حياة اجتماعية، بل تصبح مخدرة. هذه الحال من الغيبوبة الناتجة عن الافراط في تقديس الزهد، تخلق دفعة واحدة حركة النهضة، وحركة المفكرين، أي أهل الفكر الذين هم موضوع حديثنا. ومن الطبيعي والمنطقي، ومن المفهوم بالمقياس الاجتماعي ان تنحو هذه الطبقة منحى يخالف منحى المجتمع، وذلك لمواجهة مجتمع القرون الوسطى المخدر الغارق في الزهد والتقوى وكراهية الدنيا والاشمئزاز من لذات الحياة وكل ما كان يجري باسم الدين وفي ظله. وبهدف ايقاظ الناس من هذه الغيبوبة، وتخليصهم من هذا الركود والجمود والبعد عن الحياة المادية ونبذ واقع الحياة، أخذت طبقة أهل الفكر تلقائيا تدعو سكان اوروبا الى الحياة المادية واصالة الحياة العينية الموجودة بالفعل، وتحثهم على التفكير في الحياة. لماذا؟ لأن جهاز البابا والمذهب الكاثوليكي كانا يدعوان الناس في اوروبا الى حصر التفكير في الحياة بعد الموت، كون هذه الحياة الدنيا ليست تافهة فحسب بل مضرة أيضا، وكون كل لذة وكل ابتسامة ترف على الشفة تغضب الله. حين تكون مثل هذه الدعوة، موجودة في اوروبا ثم تظهر طبقة من المفكرين، فلا بد ان تتكتل تلقائيا في جبهة ضد هذه الدعوة، وان تنحصر مبادىء هذه الجبهة في انه ينبغي علينا ان نقيم مبادئنا على حياتنا الدنيا الموجودة بالفعل، وأن نعرف الطبيعة التي نحيا في اكنافها ونقدسها، وأن نجعل أسس حياتنا على ما هو موجود في أيدينا بالفعل، وما نراه أمامنا، وأن هذا يحقق اشباع الغرائز الموجودة في أبداننا، والتمتع بالعطايا المادية التي وضعت لنا على مائدة الطبيعة، كما يحقق السيطرة على الطبيعة واستخدام قواها ومعرفتها، وإرساء أسس الحياة المادية على المادة والقوى والنعم الموجودة فيها.

الخصائص المنطقية لمفكري القرون السابعة عشرة والثامنة عشرة والتاسعة عشرة

رأينا المفكر الذي عاش في القرون السابعة عشروالثامنة عشر والتاسعة عشر، يتحول الى مقدس للمادة، عابد للدنيا ذي ميول مادية واقتصادية تتصل بالحياة الدنيا، معارضا للافكار الفلسفية والغيبية التي تهتم بالآخرة. ورأيناه يتصور أن التفكير المتعلق بما وراء الطبيعة وما بعد الموت وما بعد هذه الدنيا، أمور لا تقبل التفسير. ومن هنا فالحاضر والمسلم به والعيني هو بالفعل وجودنا فوق الأرض، هو هذه السنوات الخمسون أو الستون التي نعيشها فوق الارض، وهي ما يدعونا القسس الى نبذه.

وعليه فان هذه السمات التي يتسم بها أهل الفكر هي سمات نابعة من رد فعل واقعي

ومنطقي في مواجهة السمات التي كان المجتمع يتسم بها . وعندما يجد علماء الكنيسة الكاثوليكية كل انواع الفكر بما يتعلق بالآخرة والغيبيات ، ويعتبرون كل نوع من الفكر الذي يتناول قضايا الحياة في هذا العالم كفرا ويدينونه، فلا شك في ان المفكرسيتحول تلقائيا نوعا من رد الفعل على هذا الواقع القائم ويجيب : علينا ان نفكر في أمور تتعلق بهذا العالم . وحينما يقول علماء القرون الوسطى باسم الدين : ان التفكير في الطبيعيات كفر واسفاف يجعلنا غافلين عن نور الله وحقيقته ، فان المفكر يرى ان هذه الدعوة ادت الى ابتعاد اوروبا عن معرفة الطبيعة وكل الموارد الكامنة فيها لسعادة الانسان ومتعه ، وانها نتيجة لذلك تسقط فريسة للشقاء والانحطاط والتأخر، ومن هنا يدعو الى ما يخالف هذه العقيدة تماما وتلقائيا ، ويرى أنه لا يجب التفكير في امور فوق قدرة عقولنا ، بل علينا ان نفكر في الطبيعة وأن نتعرف عليها ، فهذا ما يهم حياتنا .

نرى اذن ان مادية المفكر الاوروبي ، لم تكن مادية مفكر فيلسوف يضع الدنيا والأرض والسماء والمدارس الفكرية المختلفة قيد بحثه ثم يميل الى المادية . بل على خلاف من ذلك ، تجدها رد فعل طبيعي للأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة في القرن الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر . أي أن طبقة أهل الفكر في اوروبا تعد رد فعل طبيعي جدا ومنطقي لنزعة الافراط في الروحانية والميل الى الآخرة التي كانت سائدة في مجتمعها في العصور الوسطى ، وان تقديس طبقة أهل الفكر للعلم هو رد فعل لعداء رجال الدين له في العصور الوسطى . اذ كانوا يرون العلم نوعا من الخيال والوهم ويقاومون كل انواع الاختراعات والكشوف والاستنتاجات العلمية والعقلية ، ويحصرون العلم في سجن العقائد الثابتة المتحجرة التي يدافعون عنها باسم الدين . ويأتي المفكر ويدافع في مواجهة هذه الطبقة عن العلم ، ويجعل منه منطلقا له . لكن أي نوع من العلم؟ بالطبع العلم الذي سجنه علماء العصور الوسطى وحصروه ، العلم الذي كان عرضة للاحتقار والازدراء من قبل مجتمع العصور الوسطى وعلى أيدي رجال الدين . والنتيجة الطبيعية ان يلجأ الى العلموية . لماذا؟ لأن العلموية مدرسة فكرية تجعل الانسان الاوروبي من طبقة المشتغلين بالفكر، عارفا بالطبيعة والانسان كمادة ، وتفسر غرائز الانسان . فيستطيع أن ينضج جيدا، وأن يستفيد جيدا او وأن يفهم الروابط التي تربطه بالطبيعة وقوانين الطبيعة جيدا، فيعرفها ثم يستخدمها ويسخرها لخدمته وخدمة زراعته وصناعته وانتاجه ووسائل نقله وانتقاله ووسائل اتصاله. كما يسخرها لخدمة فكره وروحه ورفع مستوى انتاجه وتحقيق مبدأ «رفاهية أكبر وعمل أقل»، وتحقيق اقصى المتعة بالحياة المادية . ان العلموية تهبه كل هذه العطايا ، كل العطايا التي كانت الكنيسة ومذهبها الكاثوليكي قد حرماه منها.

ومن هنا نرى انه ينبغي علينا أن نعطي الحق للمفكر الاوروبي في أن يكون ماديا لمقاومة المحدودية الأوروبية وانحرافها في التزهد ، ينبغي ان نعطي الحق للمفكر الاوروبي في أن يكون

علمويا ، لأنهم كانوا قد قضوا على العلم باسم المذهب والدين وازدروا به وحالوا دون تقدمه . ينبغي ان ندرك أن المفكر الاوروبي اعتنق العلموية لانقاذ اوروبا ، ولمخ شعبه القوة ، ولرفع مستوى الحياة عند مواطنيه ، لأن العلموية تهبه الصناعة والقوة والتقدم والنفع .

العلموية المنحرفة :

في الوقت نفسه نرى أن المادية والعلموية ، ومعاداة الدين ، وحصر الحياة البشرية في اطار النفع الاقتصادي ، وذلك المبدأ أو تلك الخصيصة التي تجعلنا نضع العلم في خدمة الحياة المادية أي الانتاج والاستهلاك فحسب ؛ نرى أن كل هذه السمات والخصائص خاطئة ومنحرفة ونشجبها جميعا . ولقد قمت شخصيا وقبل الآخرين جميعا بالهجوم على العلموية قبل أي موضوع آخر ، وهاجمت محدودية الفكر الاوروبي في اطار الانتاج والاستهلاك والاطر المادية . ولم اعتبر أن هذا النوع من العلم علم حر ، وسميته « الاسكولاستية الجديدة » ، وقلت ان العلم صار أسيرا لكهنوت القرون الثامنة والتاسعة عشرة والعشرين ، أي الصناعة والرأسمالية ، كما كان سابقا أسيرا في خدمة الكنيسة والكهنوت الكاثوليكي . لقد هاجمت هذا المبدأ ولا زلت افعل . وكل هذه الامور نعتبرها انحرافا، ونعترض عليها ، لكننا نعطيهم الحق فيما يفعلون ، فمنشأه عصرهم وهو طبيعي عندهم .

المفكر الاصيل والمفكر المقلد :

هذه السمات التي نراها لطبقة المفكرين ، تنبع ـ كما قلنا ـ من ظروف واقعية ، ونحن نرى وبشهادة التاريخ كم كانت هذه الخصائص نافعة بالنسبة الى اوروبا في القرون الثلاثة الاخيرة . لم تكن في صالح العالم ، ولا في صالحنا ، لكنها كانت في صالحهم هم . وبعد الف سنة من الانحطاط كانوا خلالها عالة يجترون ما لدينا ، بلغوا اليوم السيادة المعنوية والفكرية والفلسفية والفنية والصناعية والاقتصادية، بل والنقدية المالية والعسكرية ، على الدنيا . ويتضح لنا ان هذه الخصائص التي جعلها مفكر القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر شعارا لطبقته ، ومبادىء حركة بدأها للقضاء على خصائص العصور الوسطى التي اعتبرها مصدر الانحطاط في مجتمعه ، كانت خصائص ومبادىء لا بد لها ـ بمقاييس علم الاجتماع ـ ان تقوم وقد قامت ولها تحليلها المنطقي الذي يمكن تبريره، وكان لها ان تكون فكانت .

أما في الشرق ، في آسيا وافريقيا ، فلدينا جيل منذ القرن التاسع عشر يشبه تماما مفكري الغرب الذين كونوا طبقة منذ القرن السابع عشر تسيطر اليوم على كل مناحي العالم الفكرية والفلسفية والعقائدية وكل ما يتعلق بوجهات النظر فيه . ففي آسيا وافريقيا عموما ، في المجتمعات الاسلامية خصوصا ، ظهرت طائفة من بين صفوفنا تطابق تماما وتقلد اصلها الاوروبي . نسخة هي طبق الاصل عن طبقة المفكرين الاوروبيين التي نتحدث عنها ، أي أن هذه الطائفة التي تسمى طائفة اهل الفكر والتي ظهرت في المجتمع الاسلامي والمجتمعات الشرقية ، تحمل ملامح النسخة الاصلية التي نقلت عنها أي طبقة أهل الفكر في اوروبا . ما الفارق بينهما ؟ الفارق جد دقيق ويتعلق بعلم الاجتماع وهو أن طبقة أهل الفكر في أوروبا ـ كما قلت وفسرت ـ اختارت هذه الخصائص على أساس ملامح مجتمعها وتاريخها وأحوال المجتمع الذي كانت تعيش فيه ، وقد ظهرت هذه السمات بشكل طبيعي في مجتمعها . فكيف أخذ مفكرنا هذه الخصائص ؟ تماما على عكس الاسس التي اعتمدها نموذجة ونسخته الاصلية ، أي ان المفكر الاوروبي اخذ هذه الخصائص من مجتمعه مباشرة وكردود أفعال، ومن أجل تغيير مجتمعه وترشيده اذ كان مجتمعه في حاجة الى كل هذه الخصائص والسمات من أجل خلاصه ورقيه وتقدمه وتحرره ، لكن المفكر الشرقي والاسلامي اخذ هذه الخصائص من المفكر الاوروبي عن طريق الاحتكاك والترجمة والتقليد ، على الرغم من بعد الشقة وكونه غريبا عن الظروف الاجتماعية التي كان يحيا فيها المفكر الغربي ، وبعدها عن عصره وتاريخه ، وغربتها التامة عن ثقافته ومعنوياته وسمات بيئته الاجتماعية . إنهما أمران مختلفان تماما ولا تشابه بينهما ،لكنهما في الوقت نفسه يشبه كل منهما الآخر تماما . ان ظهور طبقة أهل الفكر في المجتمع الاوروبي بتلك الخصائص التي ذكرتها ، يشبه تماما ثمار اشجار غرست في أرض ذات مناخ خاص ، وتعهدت بالرعاية،وبذل الجهد ، وقدمت في سبيلها التضحيات ، وقومت عنها الآفات ، وقامت عليها الدراسات ، فنمت الشجرة ومهدت الارض،وساعد الجو .وقد نمت هذه الثمار ونضجت نتيجة لهذه الجهود والآلام والمشاق والأفكار والتضحيات وعلى أساس التناسب بين الأرض والجو . لكننا نرى هذه الثمار نفسها في الشرق . ترى كيف حالها ؟ على العكس تماما . إنها تشبه فعل بستاني في أرض ليس فيها تربة مساعدة ، ولم تحرث ولم تسمد ، كما انها ذات طقس مختلف . ودون ان يقوم هذا البستاني بأقل عمل من أجل اعداد هذه الأرض للزراعة ، ودون ان يدرس الطقس ، ويدرس احتياجاته الى ثمار خاصة ، شاهد حديقة جاره ، ورآها تحتوي على ثمار غضة ولذيذة وجميلة ، فدفع نقودا واستحضر أشجارا مثمرة وزرعها في أرض غير صالحة وفي طقس غير مناسب بل ومتخلف . وبعد يوم أو اثنين أو أسبوع رأى أنه قد صار أيضا من أصحاب الحدائق . ان حديقته تشبه حديقة جاره تماما وفيها الأشجار والثمار نفسها، ولكن هذا التوفيق كاذب. هذا هو التوفيق الذي ينخدع به اولئك اللذين

يستخدمون اعينهم في الفهم لا عقولهم . لأن الحديقة لا توجد بهذه الطريقة . بل ليست حديقة تلك التي توجد بهذه الطريقة خلال ظروف يومين أو ثلاثة . هذا تضييع للوقت، وتحويل لانظار الناس ومشاعرهم ، وحرمانهم أيضا من أن تكون لهم حديقة . ان الحضارة والثقافة بضاعة لا تصدر ولا تستورد . ليست الحضارة والثقافة هي الراديو والتلفزيون والثلاجة، تنقل من هناك الى هنا ثم توصل بالكهرباء فتعمل . الحضارة والثقافة توجدان باعداد الأرض والعمل فيها بصبر ودراية ووعي ومعرفة ، بتغير الانسان وتغيير الفكر مع معرفة أرضية المكان الذي نعيش فيه وجوه ، باختيار البذور وأنواع الثمار وتعهدها بالرعاية ، ومعرفة انواع الثمار التي تتلائم مع احتياجاتنا ومع الفائدة التي نريدها منها . إن الحضارة التي تصدر وتستورد عبارة عن : تكرار مستمر لخدعة تستلفت الانظار لكنها خادعة وكاذبة ولا تصل إلى نتيجة أبدا . هذا ، مع وجود ما يبدو أنه قطع مائة سنة في ليلة واحدة . وأولئك الذين يتصورون انه يمكن في الحضارة والثقافة قطع طريق مائة سنة في لبلة واحدة ، اما أنهم لا يفهمون ، وإما أنهم يريدون ألا يفهم الآخرون .

ذلك البستاني الذي لا يعرف الأرض أو النبات أو الثمار ولا يعرف نوع الثمار التي يحتاج اليها الناس الذين يعيشون حول الحديقة ، ولا يميز بين انواع الاشجار ولا يدرك كيفية تطعيمها واستنباتها ولا يعلم بالمواد التي تتكون منها التربة ، ولا يعرف ان النبات يحتاج الى مواد كيمياوية خاصة وان استنبات نوع خاص من الثمار يقتضي مناخا وبيئة ملائمين ، ولا يعرف الثمار التي كانت تزرع في هذا المكان سابقا ، ثم صور له خياله انه يكتشف طريقا مباشرا بالذهاب فورا الى حديقة جاره حيث يشتري أشجار مثمرة ويأتي بها فيغرسها في أرضه . ثم يرى أن هذه الأرض البور قد صارت شبه حديقة . من يا ترى يستفيد من هذه الخدعة الكبرى ؟ هل هم اولئك الذين صاروا شكليا من أصحاب الحدائق ؟ أبدا . ان المستفيد هو الذي يبيع أشجاره المثمرة لهؤلاء الناس . لماذا ؟ لأن اولئك الناس يشترون أشجارا مثمرة ثم يغرسونها في الأرض ، وبعد يوم أو يومين تجف هذه الأشجار . فاذا قلنا لهم : لقد جفت ، قالوا : حسنا نشتري ثانية . ويشترون ثانية ، فتجف ، فيشترون للمرة الثالثة فتجف . وهكذا دواليك الى ما لا نهاية . وبعد ذلك الام تصير هذه الحديقة ؟ تصير بالطبع جبانة من الحطب . والام يصير بائع الأشجار ؟ يصير تلا من الذهب والأموال الذي اخلاه ذلك المخدوع في جيبه او ذلك المحتال الذي قام بالسمسرة.

ان تصدير الانتاج في الثقافة والحضارة وشراء الحضارة ، أي تصدير مظاهر الحضارة المتقدمة واستيرادها ، هي صفقة لا يعود على المشتري منها الا أكاذيب متكررة خداعة وكأنه طفل مخدوع ، فيفلس ويكرر هذه اللعبة الى ما لا نهاية انه بهذا الشكل لا يقرب الأرض، التي يجعلها حديقة ثم تبور، من أن تكون حديقة. ليس هذا فحسب ، بل يبعدها عن أن تكون كذلك . لذلك فان

المجتمعات التي تستورد الحضارة من الخارج ثم تقوم بتجميعها وتركيبها دون جذور ودون استعداد ودون تغيير للتفكير والفكر ،وبدون ارساء هذه الحضارة على أسس وقواعد ثابتة في أعماق ترابها الثقافي والتاريخي والقومي ، لا تصير بلا حضارة فحسب ، بل تفرط في امكان الحصول على حضارة في يوم من الايام .

الحضارات الاصيلة والحضارات المقلدة .

هذه القضية ، قضية المفكر الاصيل والمفكر المقلد ليست قضية الشرق والغرب في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر والعشرين فحسب . فالتاريخ يعيد نفسه وهو مليء بالحدائق الكاذبة والحدائق الاصلية ، بالحضارات الأصلية والحضارات المقلدة التي تعتمد على الاستيراد . واذا عدنا الى تاريخنا ، نرى انه كان لدينا حضارتان : احداهما الحضارة الرومانية او البيزنطية وهي حضارة غربية ومركزها تركيا الحالية وجزء من اليونان . وكانت بيزنطية هذه أو الامبراطورية الرومانية الشرقية ، مركز الحضارة المسيحية الغربية ووريثة الحضارة الرومانية واليونانية السابقة عليها . اما الحضارة الاخرى فهي حضارتنا ، حضارة ايران القديمة قبل الاسلام والمعروفة بالحضارة الأكمينية والأشكانية والساسانية ، وهي حضارة وطنية نابعة من البيئة نفسها ، وهي ملك لنا وتخصنا . ومن هنا كنا نحن الايرانيون قبل الاسلام أصحاب حضارة ، وكنا صناع حضارة وصناع ثقافة كذلك . كان الرومان ، سواء في الامبراطورية الرومانية الشرقية او في الامبراطورية الغربية أصحاب تاريخ وحضارة وثقافة متقدمة وأصيلة وحقيقية وكانوا اناسا متحضرين . والى جوارهما أي بين ايران وبيزنطية المتحضرتين ، وجد نوعان من المجتمعات : العرب الغساسنة في بلاد الشام ، وعرب الحيرة في العراق . ولما كان العرب الغساسنة في الشام يجاورون الروم الشرقيين المتحضرين ، فانهم قلدوا الحضارة الرومانية واتخذوا أشكال الحياة الرومانية المتحضرة . اما عرب الحيرة فكانوا في محاذاة الحضارة الايرانية القديمة في العراق [كانت تسمى حينذاك بلاد ما بين النهرين ، وكانت هي الأخرى ذات حضارة قديمة . لكن في العصر السابق على الاسلام مباشرة أي عصر الساسانيين ، لم يكن هناك أي اثر للحضارة القديمة التي نشأت في العراق اي الحضارة البابلية والسومرية] . ولأن عرب الحيرة كانوا يجاورون ايران المتحضرة في العهد الساساني وعلى اتصال بها ، فانهم قلدوا بدورهم انماط الحياة الساسانية المتحضرة . ومن هنا نرى نمطين من الحياة بين العرب الذين كانوا يعيشون بين الحضارتين الشرقية - الايرانية والغربية - الرومانية ، احداهما حياة اهل الحيرة الذين يعيشون كالايرانيين ، والأخرى حياة الغساسنة الذين يعيشون كالرومان . وكان ملك الغساسنة وأشرافه وأمراؤه وشيوخ قبائله يلبسون مثل امبراطور الرومان ويشربون مثله ويجلسون للاحتفالات مثله ، ويجمعون حولهم

الشعراء مثله ينشدون المدائح . كانوا مثله يعدون اللقاءات العامة ذات المراسم ، ويتحركون في المجتمع سعيا وراء الفخامة والعظمة والتفنن في الطعام . انهم في ملابسهم ومراسم الحياة عندهم ، أشباه قيصر الروم . أما العرب من جيران ايران أي أهل الحيرة الذين كانوا يعيشون في ما بين النهرين ، فان ملوكهم من المناذرة مثل النعمان بن والمنذرين النعمان ونحن نعرفهما ، كانوا يقلدون في عهد بهرام كوروانوشروان وأمثالهما ، ملوك الساسانيين تقليدا تاما . فملوك الساسانيين يشيدون القصور ، وأمير الحيرة هو الآخرة يملك القصور . وكانت قصور اميرة الحيرة وهي تقليد لقصور الملك الساساني ، أكثر فخامة وأسطورية من قصور ملوك الساسانيين انفسهم . وهذا اشبه بالرأي القائل ان المقلدين يزايدون على الأصول التي اخذوا عنها . كانت احدى زميلاتي اللواتي تعلمن في امريكا تقول «أثناء عودتي من اميركا رأيت النساء الاوروبيات أكثر اناقة من الأمريكيات، ثم اتيت الى طهران فرأيت النساء الطهرانيات اكثر أناقة من النساء الأوروبيات، ثم ذهبت الى محافظتي فرأيت الاقلية العصرية من نساء تلك المحافظة اكثر اناقة من الطهرانيات » .
وقلت لها : « لو كنت قد واصلت المسير وذهبت الى المحافظات الاصغر بل الى بعض القرى ، لرأيت ان اولئك اللواتي أتين الى طهران لعدة ايام واشتغلن خادمات او طاهيات ، أكثر عصرية من الامريكيات». هذه قاعدة عامة، لماذا؟ انه نوع من الصراع النفسي . عندما يحس أحد بمركب نقص تجاه آخر ، فان رد الفعل الطبيعي عنده أن يعوض هذا النقص بأن يقلده ، ويصل بنفسه الى مستواه ، ومن هنا لا بد أن يبالغ حتى لا يبقى في نفسه أدنى هاجس بالتأخر . وبالافراط في هذا الامر فقط ، يستطيع ان يثق في أنه بلغ مستواه ويطمئن الى ذلك . ولا مفر من أن تفضي عقدة التأخر الى الأفراط ، الافراط في التقدمية واظهار التقدم . لو ذهبتم الى أفريقيا فسوف ترون في الجزائر وتنزانيا (دار السلام) وجنوب افريقيا ، أفضل فنون العمارة وأفخم العمارات الحديثة التي لا ترونها في اوروبا ، او ربما ترونها هناك بين الحين ولآخر . وهذا القصر الذي بناه سوستيل في شمال افريقيا ، لم تستطع فرنسا حتى الآن بل وكل اوروبا ان تبتني مثله على الرغم من وجود مهندسين معماريين عظام لديها من أمثال كربوز ونظائره . والعمارات الموجودة الآن في دول صغيرة مثل الكويت ، هل يوجد مثيلاتها في اوروبا ؟ أين يمكن ان تجد القيشاني المصنوع من الذهب؟ . في المدرسة التي تعلمت فيها في فرنسا كنت اجلس وأراقب الطلاب الذين يدخلونها .
وكنت أميزهم دون ان أرى سحناتهم من ملابسهم الأنيقة المكوية المبالغ في أناقتها والشديدة الدندشة ، واستنتج انهم لا محالة مندول من الدرجة السادسة . والقصور التي دخلت التاريخ كأسطورة ، لم تكن للروم ولا للأشكانيين ولا للامبراطورية الغربية ولا للامبراطورية الشرقية .
كانت ملك من اذن ؟ ملك امراء الحيرة ، وهم من قبيلة عربية . كون شيخها على علاقة بالبلاط الساساني تتسم بالتبعية فانه راح يقلد الساسانيين والامبراطورية الساسانية نتيجة لهذه التبعية

فحسب . وليست لقصور الساسانيين والرومانيين شهرة ما في التاريخ ، لكن قصري السدير والخورنق اسطورتان في كل كتب التاريخ عندنا وفي كتب التاريخ في أوروبا . ومن الممكن أن يكون الحديث عنهما أكذوبة ، ولكن من المسلم به انها كانت قصورا عجيبة غير عادية بالنسبة الى منازلنا بغرفها الاربعة وممراته التي حيكت حولها القصص وكل هذه الأساطير.وتدل هذه القصص والأساطير على أن القصر الذي بناه العرب البدو المقلدون ، كان افخم بدرجات من قصور الساسانيين الأصيلة في ايران .

يثرب : منبع حضارة في حال فوران

حسنا جدا ، فقد كانت عندنا حضارة اصيلة حقيقة في ايران ، الى جانب بيزنطية التي « كانت حضارة في اي حال ولا شأن لنا بمحاسنها او مثالبها » . وأمامنا أيضا حضارة مزيفة ومقلدة تقليدا تاما من النوع الشرقي (الحيرة) والنوع الغربي (الغساسة) كذلك امامنا مجتمع بدوي لا حضارة فيه في يثرب . ما هي يثرب ؟ انها قرية تعيش فيها بضع أسر من اليهود حياة بدائية جدا ، وقبيلتان هما الأوس والخزرج تعيشان في فقر وشحناء وشقاء ، ولا تزيد ثروة كل منهما عن بضعة نخلات . فلا تجارة لديهم ولا زراعة ولا صناعة ولا رأسمال . ونحن نعرف مدينة الرسول ﷺ اليوم حارة حارة ومنزلا منزلا أكثر من معرفتنا بطهران ومشهد ونظائرهما. نعرفها من ألفها الى يائها، وقد تحدثنا عن تطور المدينة من ناحية تخطيط المدن قرنا بعد قرن . وكل من يعرف التاريخ ويدخل المدينة ، يعرف كل زاوية فيها وكل نقطة وكل حارة . كلها حفظها التاريخ وهي ذات شهرة وشخصية . في هذا المكان كان هناك عدد من المنازل كل واحد منها يخص احدى القبائل او العشائر . وكان أكبر مبنى وأعظمه وأفخمه يخص كل يثرب ، وأعظم ما فيه أنه كان ذا سقف ومن هنا سمي بالسقيفة . مثل هذا المبنى هو نموذج للفن المعماري والحضارة المتقدمة جدا لأهل يثرب ،وقد بني من جذوع النخل التي كانت تغرس في الأرض وبين الواحد والآخر مسافة متر أو مترين ، ثم يسد ما بين هذه الاعمدة بسعف النخيل والجريد . ولم يكن أحد يعرف الكتابة. أما مكة فكانت مركزا تجاريا وبالتالي كان عدد الذي يعرفون الكتابة فيها ما بين سبعة أشخاص واحدى عشر شخصا . كانوا مثل كتاب العرائض امام مكتب البريد ، وكان شعراؤهم لا يعرفون القراءة والكتابة ، وكان في يثرب بضعة افراد من المشتغلين بتأبير النخل البدائيين . وكانوا بسطاء الى درجة انهم كانوا يتصورون عندما يذهبون الى خيبر أنهم يواجهون حضارة متمدينة وحضرا . في أي حال ، كان هذا مجتمع المدينة بحضارته ومعماره وأحوال الحياة فيه . ولم يكن هناك وجود للعمالة ، باستثناء بعض نساء اليهود اللواتي يمتلكن بعض الماعز والنعاج يقمن بحلبها . وكانت الثروة في المدينة ضئيلة بحيث أنه بعد مجيء الرسول اليها بأربع أو خمس سنوات وتحول المدينة قوة

موكبية في البلاد ، استخدم في غزوة بدر الكبرى جواد واحد ، وفي أحُد جوادان .

هذا هو الوضع الذي كان سائداً في المدنية من النواحي المالية والفنية والمعمارية ، وهذا هو انتاجها ومستوى الحضارة والثقافة فيها . والى جوارها كانت الحيرة وفيها الخورنق والسدير وتلك الحياة الفخمة المنعمة الأرستقراطية . وعندما كنتم تدخلون الحيرة كنتم تتصورون انكم دخلتم المدائن . وعندما كنتم تدخلون امارة الغساسنة كنتم تتصورون انكم دخلتم على متحضري الروم . كانوا ينعمون بأحلى الملابس وأفخم القصور ، وسحنات مزدانة عند الرجال والنساء من « الغساسنة الذين يبدون كالروم » و « أهل الحيرة من المناذرة الذين يبدون كالايرانيين » .

وبعد عشر سنوات او خمس عشرة سنة من ذلك ، ترون حضارة تفور في المدينة التي كانت حضارتها في مستوى الصفر ، وذلك ، دون ان يستورد شيء من ايران او من الروم . وترون انسانا في حالة جيشان وغليان ، ترون نبوغا وقدرة روحية لشخصيات عظيمة ووجوه عظيمة ونفوس قوية وشخصيات كانت منبع الهام لشخصيات عظيمة في التاريخ ، كلها في حالة جيشان وغليان وفوران . ومن أين ؟ من داخل أجساد بدوية عارية يتجلى رجال عظام حفاة الأقدام بملابس مهلهلة . كلهم لا يزيدون شيئا في سحناتهم الظاهرة عن بدو الصحراء . وبعد عشر سنوات أو خمس عشرة سنة أخرى يخرج بين هؤلاء ، حتى من بين أشرارهم « ولا شأن لنا بخيارهم » ، يخرج من بين هؤلاء البدو الذين لم يكن باستطاعتهم رعي جملين، رجال يستطيعون ادارة ايران الساسانية العظيمة أو مصر العظيمة ؛ مصر نفسها التي أدعى فرعون الألوهية لأنه كان يحكمها، وايران نفسها التي ادعى ملوك الساسانيين والأشكانيين وللأكمينيين فيها انهم أقرباء الله لأنهم كانوا يحكمون امبراطوريتها الواسعة . ويستولي واحد من هؤلاء الرجال على الروم ، ويستولي آخر على أسبانيا والبحر المتوسط ، ويعبر احدهم جبل طارق ، ويذهب آخر الى افريقيا . كلهم دفعة واحدة ، كماء يفور ويطفح من ناحية ما . ثم يجتاح كل هذه العمارات والقلاع والقصور والقوى والحضارات ، ويذيبها ، ويغرقها ، او كسيل عرم يبتلع صورة المنطقة وجزءاً كبيرا من الأرض وسحنة ثلاث قارات ،ما الذي يفور من هذه المدينة الجافة البدوية البدائية التي لاصادرات منها ولا واردات اليها ؟ ترى ماذا حدث ؟ أهو تقليد ؟ هل أسسوا فرعا من جامعة جنديسابور في المدينة ؟ وهل جلبوا عددا من الأساتذة من ايران للتدريس فيها ، ثم ظهر أبو ذر الغفاري من بين خريجيها؟ هل جلبوا من الروم عددا من المهندسين والخبراء والمتخصصين والفلاسفة؟ هل ترجموا كتب الايرانيين والروم ؟ هل جاء فنانو الشرق والغرب لعرض انتاجهم في هذا المكان ؟ هل ترجمت آداب الروم والساسانيين هناك ؟ هل تغيرت الملابس ؟ هل تغير نمط الأزياء ؟ ماذا حدث حتى أخذ البدو يفورون ويمورون ويغلون دون علم او تربية أو مدرسة أو كلية،دون ان يخضعوا لبرنامج تعليم

وتربية ، ومن غير الحصول على كتاب واحد او متن واحد مترجم أو خريج او عائد من الروم أو من ايران ؟

ماذا حدث حتى يقوم هؤلاء فيما بعد بتغيير الثقافات والقضاء على المذاهب دون أن يقتبسوا شيئا ؟ انظروا الى ايران : عندما قامت تلك الحروب كان فيها اعظم المدنيات ولديها اعظم مذاهب الدنيا . وكان دين زرادشت من أعظم الأديان الشرقية وأقواها وأكثرها رقيا (هذا اذا استثينا الأديان السامية) ثم يأتي بعده دين فلسفي غاية في العمق هو مذهب ماني الذي يحرك دماء جديدة فيجذب الفلاسفة والمفكرين اليه . ثم يظهر مذهب مزدك ، ويجذب اليه جماهير الناس المظلومين المتعطشين الى العدالة ، ويدور سواد الناس بفكرهم حوله ، ويستشهدون من أجل هذا الدين الجديد ويسلمون الروح .

وفي الغرب كانت المسيحية الوليدة تتقدم سريعا بحيث تسقط المدائن عاصمة الساسانيين في أيدي المسيحيين وتصبح المركز الرئيسي في العالم للمسيحية النسطورية . وفي الشمال والشمال الشرقي كانت الديانة البوذية تحكم ارساء نفوذها بحيث تصبح « بلخ » مركزا للديانة البوذية ويصير معبد النوبهار فيها كعبة البوذية . أمامنا ثقافة بلغت هذه الدرجة من العظمة ، وحضارة عالمية بلغت هذه الدرجة من الازدهار ، وامبراطورية بلغت في الحضارة اوج عظمتها وتاريخها ، وتعد من الناحية الدينية والروحية مسرحا للحرب الدائمة بين اعظم المذاهب الاجتماعية ، لكنها تنهار دفعة واحدة وتتفسخ لمجرد هجوم جيش يصفه الفردوسي بأنه جيش من العراة يقوده قائد عاري ، وبأنهم يشربون لبن النوق ويأكلون الضب . حسنا ، لماذا كان الامر هكذا ؟

هذه تجربة عظيمة عن كيفية ظهور حضارة ما نقدمها الى الفكر العالمي . كيف يستطيع مجتمع لا حضارة فيه ، مجتمع متأخر لا أساس روحي فيه ، متأخر عن مرحلة التقدم العالمي ؛ كيف يستطيع مثل هذا المجتمع ان يصل بنفسه الى مرحلة الحضارة ؟ ليس هذا فحسب بل ، يتجاوزها ويتقدم عليها . هذه تجربة انسانية لان الدعوة الاسلامية لم تكن من اجل مجتمع بعينه . لكن أين الغساسنة والمناذرة ، وأين المقلدة حرفيا في الحيرة وغسان؟

نهاية حضارة المناذرة والغساسنة

دعى النعمان بن المنذر الى حضرة كسرى برويز . وكان كسرى يريد أن يخطب منه ابنته لنفسه . لكنه أبى ، ولهذا السبب اختفت حضارة الحيرة تماما من الوجود ، ولم يبق منها الا الاسم المذكور في الكتب . لكن حضارة الغساسنة واجهت موقفا آخر ، اذ أدرك ملك الغساسنة في عهد عمر أنه لا يستطيع ان يحيا مستريحا . فالقوة لا تتأتى من ارتداء ملابس الروم واستيراد مظاهر الحضارة والرفاهية وتقليد الروم عموما ، لأن كل ذلك يمكن ان يجدي في زمن لا شأن فيه لأحد

بالآخر ويستطيع المرء ان يتظاهر فيه بأنه صاحب حضارة . لكن عندما يواجه الانسان قوة ما ، يكون مثل بالونة تثقبها فيزول انتفاخها . هذه هي الحضارة المقلدة المستوردة تماما ، مثل الحديقة التي تحدثنا عنها .

يدرك الملك الغساني ان ثمة قوة قد ظهرت في المدينة لا يمكن تجاهلها ، فيأتي هو نفسه الى المدينة مرتديا الملابس نفسها مع زينته وعنجهيته وابهته وبكل مظاهره وجلبته . وفي عهد عمر، كان قد تم فتح ايران ومصر وبيت المقدس والشام ، وكان أهل المدينة يحكمون كل العالم المتحضر ، لكنهم كانوا بالنسبة الى الحضارة المادية في مستوى ومرحلة تجليا في اندفاعهم وتجمعهم لمشاهدة الملك الغساني ، لأنهم لم يكونوا قد شاهدوا ملابس فاخرة على الاطلاق . . . ليست الحضارة اذن بالملابس . الفردوسي ايضا كان يفكر مثلنا ، ويظن ان الحضارة هي السترة والسروال والياقة المنشاة وربطة العنق في حين يمكنك ان تكسو تمثالا بما تشاء من ملابس . خذ انسانا بدائيا من قلب القطب الشمالي ، احد رجال الاسكيمو مثلا ، وسلمه لكريستيان ديور أو سوكرات أو ميزون دي فيني ، يشكله بالشكل الذي يريده ، ويجلسه الى عجلة قيادة عربة كرايزلر . لكن اية حضارة هذه ؟ لا يمكن أن توجد حضارة بهذه الطريقة . فهذه هي المدينة التي حكمت العالم المتحضر في زمانها ، كانت غريبة عن شكليات الحضارة ومراسمها بحيث تجمع الناس لرؤية ملابس « السيد » . لقد حدثت ضجة في المدينة بين الرجال والنساء . كانت حياة الناس في الحيرة وعند الغساسنة اسطورة بالنسبة اليهم . كانوا يحسون بمركب نقص دائما بالنسبة اليهم.كانوا معدمين ومحرومين وفقراء ، في حين كان الآخرون متحضرين ومتمتعين بنعم الامبراطوريتين الرومانية والايرانية العظيمتين، يعيشون أفضل انواع الحياة . قلت أن أمير الغساسنة قدم إلى المدينة ليسلم ، وفيما هو خارج من المسجد أو من مكان آخر ، متمنطقا عنجهيته وأبهته وكأنه في غسان ، إذا بمسلم من عامة الناس لم يكن يهتم بكل هذه الشكليات يطأ بقدمه طرف قباء السيد ، فيستدير الأمير ويلطم المسلم . ويشكو الرجل امره لعمر في الوقت الذي كان عمر وأصحابه في حالة من السرور لأن أمير الغساسنة ، أكثر العرب حضارة ، جاء بقدميه الى المدينة مستسلما . كانت المدينة تحتفل بهذا النصر العظيم لأن أكثر العرب غنى وحضارة يستسلم لاهل المدينة من الأوس والخزرج المعدمين. فالأمر ـ على الأقل ظاهراً ـ نصر عظيم .ويجيب عمر على شكوى الرجل : « تعال غداً إلى المسجد ، وسوف أطلبه ، واصفح عنه ان استطعت ، والصفح خير » . ويرد الرجل : « لن أصفح عنه » . ويقول عمر « خذ منه الفدية إذن » . ويجيب الرجل : « لا آخذ منه فدية ، ولو أعطى كل سلطانه ، ينبغي ان ألطمه ، لا شيء آخر » . لم يكن إذن في الأمر نصح أو لنحقق في الأمر أولا ، أو الموضوع قيد البحث والدراسة وما الى ذلك . . . هذا هو القانون ،وهذه هي الحضارة. ويستدعي عمر الأمير الغساني ويقول له : لقد لطمت هذا

الرجل ، ولن يصفح عنك . ويسأل الامير الغساني : أي رجل هذا الذي لطمته ؟ لقد نسي « السيد » الموضوع برمته ، اذ كان يضرب العنق ثم ينسى لساعته. والآن وقد لطم « شحاذا » تتطور الأمور الى هذا الحد وتكتسب كل هذه الأهمية ، وتصل الى هذا الحد !!! ويحدث نفسه : أي مكان هذا ؟ أي مكان هذا الذي يستدعي فيه السيد ويقال له: احضر امام المسجد ، لا الى حارة متفرعة من حارة ، حتى يتجمع الناس ، ليلطمك مسلم كما لطمته . . . ويرى الملك الغساني ان الأمر جد لا هزل فيه ولا مهرب منه ، وانه يستطيع ان يتهرب منه ، ويسأل : هل من مهلة ؟ والمهلة في الاسلام .ثم يقول: الى الغد ، ويهرب ليلا ويمضي الى الروم ، الى حيث تحفظ مقامات الناس وحيثياتهم . كونهم هنا لا يقيمون وزنا لشيء هو في ذاته ، الحضارة ، هو عامل قوة في حضارة جديدة يدل على خلق انسان جديد لا يعرفه هو ، وتأسيس حياة جديدة لا يفهما شاعرنا الفردوسي ولا ملك الغساسنة ولا ملك الحيرة ولا حتى كسرى الساسانيين أو قيصر الروم . لا احد يعرف أي نمط هذا من انماط التفكير . وهذا دليل على ان هذه الأرض قد حرثت ، ثم القيت فيها البذور وبالنضال والعمل تم خلق انسان جديد .

ظهور المفكر في الشرق والمجتمعات الاسلامية

لا يمكن أن يظهر المفكر ابداً عن طريق الترجمة والنسخ والتقليد. يمكن أن يوجد متعلم أو طبيب أو مهندس معمار ، لكن لا يظهر مفكر . ان المفكر هو انسان يفكر بطريقة جديدة ، سواء كان غير متعلم او لم يعرف الفلسفة . لا فرق . وليس بالأمر المهم ألا يكون فقيهاً او كيمائيا أو مؤرخاً او أديبا ، بل المهم ان يحس بعصره ، ويفهم الناس ، ويفهم كيف ينبغي عليه أن يحس بالمسؤولية ، وان يكون مستعداً للتضحية على أساس هذه المسؤولية.لكن كيف ظهر المفكر في الشرق والعالم الاسلامي ؟ يشير جان بول سارتر في مقدمة كتاب « المنبوذون في الأرض » الى أسلوب صناعة المفكر الشرقي في الغرب ومجال استخدامه ، ويقول : « كنا نحضر رؤساء القبائل وأولاد الأشراف والأثرياء والسادة من أفريقيا وآسيا ، ونطوف بهم بضعة أيام في امستردام ولندن والنروج وبلجيكا وباريس . فتتغير ملابسهم ، ويلتقطون بعض أنماط العلاقات الاجتماعية الجديدة ويرتدون السترات والسراويل ، ويتعلمون منا طريقة جديدة في الرواح والغدو والاستقبال والاستدبار ، ويتعلمون لغاتنا وأساليب رقصنا وركوب عرباتنا . وكنا ندبر لبعضهم أحيانا زيجة أوروبية ، ثم نلقنهم أسلوب الحياة باثاث جديد ، وطرز جديدة من الزينة ، واستهلاك اوروبي جديد وغذاء أوروبي . كنا نضع في أعماق قلوبهم الرغبة في أوروبة بلادهم ثم نرسلهم الى بلادهم ، وأي بلاد ؟ بلاد كانت ابوابها مغلقة دائما في وجوهنا ، ولم نكن نجد منفذا اليها . كنا بالنسبة اليها

رجسا ونجسا وجن . كنا اعداء يخافون منا وكأنهم همج لم يعرفوا بشرا . لكن منذ أن أرسلنا المفكرين الذين صنعناهم الى بلادهم ، كنا نصيح من امستردام او برلين او باريس « الاخاء البشري » فيرتد رجع أصواتنا من اقاصي افريقيا او الشرق الاوسط او الأدنى أو الأقصى أو شمال افريقيا . كنا نقول « الاخاء للبشرية » وكانت « .... للبشرية » ترتد من الطرف الآخر . كنا نقول : « ليحل المذهب الإنساني أو دين الانسانية محل الأديان المختلفة » ، وكانوا يرددون « .... المختلفة » تماما مثل الثقب الذي يتدفق منه الماء في الحوض : هذه أصواتنا من أفواههم . وحينما نصمت ، كانت ثقوب الأحواض هذه تصمت أيضا . وحينما نتحدث كنا نسمع ترديداً صادقاً وأمينا لأصواتنا من الحلوق التي صنعناها ، ثم اننا كنا واثقين من أن هؤلاء المفكرين لا يملكون كلمة واحدة يقولونها غيرما وضعنا في أفواههم . ليس هذا فحسب ، بل انهم سلبوا حق الكلام من مواطنيهم . هذا هو دور الفكر الذي يتشكل بالشكل الاوروبي ويلعب في الدول الاسلامية ، دور « دليل الطريق » للاستعمار في البلاد التي لم يكن المستعمر يعرفها أو يعرف لغاتها . وهو السوس الذي عمل في الشرق من أجل تثبيت هذه المادة الثقافية والاقتصادية والاخلاقية والفلسفية والفكرية للاستعمار الغربي داخل هذه الاشجار المورقة الأصيلة . هذا هو السوس الذي كنا قد صنعناه واسميناه المفكرين . كانوا عالمين بلغاتنا ، وكان قصارى همهم ومنتهى أملهم أن يصبحوا مثلنا ، في حين أنهم أشباهنا وليسوا مثلنا . انهم نخروا من الداخل ثقافة أهلهم وأديانهم القومية التي تصنع الحضارات ، ومثلهم وأحاسيسهم وأفكارهم الجميلة وأصالتهم الأخلاقية والانسانية . وتحت أي شعار وباسم من ؟ باسم مقاومة الخرافات أومكافحة الرجعية أو الوقوف ضد السلفية ، وباسم أولئك المفكرين الأوروبيين الذين قاوموا الرجعية والكنيسة في القرنين السابع عشر والثامن عشر . كان مفكرو أوروبا وعلى رأسهم روادهم وأبطالهم أمثال غاليلو وكوبرنيكس وكانط وكبلر وديكارت وديدرو وجان جاك روسو وفولتير وكتاب دوائر المعارف أي الموسوعيين ، كانوا مناضلين في سبيل الحرية ، كانوا مفكرين بالفعل وأناسا بذلوا أرواحهم في سبيل حرية البشر ، وكانوا نوابغنا الفكريين وعلماءنا العظام » .

نظرة الى مفكرينا

لكن ، من هم الذين اشتهروا كمفكرين في بلادنا ؟ انهم امثال ميرزا ملكم خان . وميرزا ملكم خان هو النموذج الأول التقليدي الذي منحه الأوروبيون للشرق ، خاصة لايران ، قائلين : اصنعوا الباقي على هذا النسق ، صبوا الجميع في هذا القالب .

انظروا الى اولئك الذين وقفوا ضد الدين في المجتمعات الاسلامية أو في البلاد الشرقية . كلهم أو أغلبهم وجوه يحيط بها الريب أو أيدي ملوثة ، هؤلاء هم غير الوجوه التي كانت أكثر الوجوه

في أوروبا اشراقا وانسانية . اولئك ـ أي مفكرو اوروبا ـ افتدوا حرية الجماهير وعظمتها ونضجها وقوتها وثروتها ورفاهيتها وتبلور شخصيتها ، وافتدوا نضج العلم وضحوا في سبيله . افتدوا كل هذه الأمور بأرواحهم وحياتهم وتعرضوا لمحاكم التفتيش وعانوا اموراً بلغت حد الالقاء في النار والاحراق والسلخ .كل هذا حدث حتى تشكلت طبقة المفكرين في اوروبا. أما في المشرق فقد شكلت على الصورة نفسها بأمر من رينيه لابون ، وبناء على خطط علماء اجتماع غامضين ملحقين بمراكز الاستشراق . وكان أن توصلنا الى نتيجة عكسية تماما لما توصلت اليه اوروبا . ماذا نفعل ؟ هل يمكن ان ندين طبقة المفكرين كلها ادانة تامة ونرتد الى التقليدية والرجعية ؟ هذا طريق مسدود ، وهذه دعوة عقيمة لا تؤتي ثمرا . لا طريق الى العودة الى السلفية والرجعية ، والجنوح الى الماضي وتقديسه وعبادة التاريخ وعبادة الموتى . نحن المفكرون عندما ندرس طريقة تشكيلنا وأسلوب تكوبننا ،نرى أننا متشبهون. لقد قرأت في بعض اللغات الاوروبية : ان غير الأوروبيين هؤلاء ـ أي أولئك الذين صنعناهم ، طالما يعرفون لغاتنا ، ويروجون أنماط الحياة عندنا في بيئاتهم ، وطالما يجعلون أنماط الحياة في استهلاكهم ولباسهم وطعامهم وبيوتهم مثل ما لدينا شكلا ولونا ، وطالما انهم عصريون يقومون بتغيير الدين والتقاليد والثقافة والذوق والفكر عندهم ، فليبقوا ما داموا اشباهنا ، فهم سوق لنا . . . . لأنه اذا ارتدى أحدهم ملابسه كما كان يرتديها في الماضي ، وكان له ذوقه ، وأكل طعامه ، وسكن في داره ، فلن يعود يشتري منا شيئا .

ان الرأسمالي الصناعي في أوروبا يرسل المسيحية الى افريقيا حتى يروجها بين المجتمعات البدائية الافريقية التي لا ترتدي الملابس وتعيش عارية ، لكي تعرف ما هي العفة ، وما هو الشرف والخجل والحياء ثم تشتري بعد ذلك الملابس المصنوعة في ما نشستر . هذا هو مربط الفرس . وبعد أن تزال كل السدود على يدي هذا المفكر وتفتح الطرق ، يأخذ هذا المفكر ، أي شبه المفكر ، بمقود حمار الدجال ويسوقه الى قلب مجتمعه ، الى قلب مجتمعاتنا ، بحيث أننا الآن لا نستطيع تمييز أنفسنا عنهم ، بل نعتبرهم نحن المفكرون بديلا عن أنفسنا ، يشبه تماما القضية التي أثرتها في علاقة الانسان بالآلة أو استلاب الانسان أو ما يسمى بالاغتراب alienation أننا بشر نحس بالآخرين ، أو نحس اننا آخرون بدلا من احساسنا بأنفسنا، تماما مثل «مشهدي حسن» الذي كان يحس بأنه بقرته أكثر من احساسه بأنه هو نفسه . وهذا الاحساس لم يشعر به الناس اعتباطا ، بل ان عددا من أشباه المفكرين هم الذين أحدثوه وجاؤوا به . وأشباه المفكرين هؤلاء يحس بعضهم عمدا وبعضهم الآخر سهوا أنهم يلعبون نفس الدور الذي لعبه جان جاك روسو وفولتير ، وأنهم يقاومون خرافات العصور الوسطى وتعصبها الديني .ومن هنا قاموا بكل ما قاموا به مجانا ، وبذلوا التضحيات حتى مهدت الطرق الى هذا الحد ، وماتت الثقافات الى هذا الحد ، وسلبنا من

أنفسنا الى هذه الدرجة ، وخلت المجتمعات الاسلامية والشرقية من انسان أصيل هذا الخلو . وليت مصادر الثروة عندنا في الشرق وكل امكانياتنا المادية وما فوق اراضينا وما في بواطنها ؛ ليت كل ذلك سلب ـ والكلام عن الشرق كله وآسيا وأفريقيا ، والحديث عن كل المجتمعات الاسلامية ـ ليته قد سلب ونهب لنبقى نحن كأناس أصحاء اذ لو كنا قد بقينا كأناس أصحاء لاستطعنا ان نستردها كلها ، ولاستطعنا ان نقف على أقدامنا في فرص عديدة . لكننا منذ فقدنا نواتنا ، أصبحنا خير مثال على نظرية الصراع عند سورديل ، الذي يقول : « عندما يقوم مالك من الملاكين او محلل نفساني بتفريغ أحد من شخصيته وقمعه واذلاله ، يتولد فيه احساس بمركب النقص ، فيحس نفسه حقيرا ويشعران من قام بهذا العمل اعظم مما هو عليه بالفعل . وهذا الذي تعرض للتحقير ـ طبقا لهذه النظرية التي تعد من أشهر النظريات عالميا الآن ـ ويجد نفسه خاليا من ذاته بلا جذور وبلا أساس ، يحس ان الذي ولد مركب النقص فيه هو انسان أسمى ، من جنس اسمى يحيا حياة أسمى ، ويحسن الفهم عنه ، وان وجوده افضل من وجوده ، ويعتقد أنه ذليل وصغير وحقير ينتمي الى جنس حقير وثقافة حقيرة ودين حقير وقبيح ، وان كل آدابه وتاريخه ودينه أشياء مستهجنة . لكن كل مالدى الآخر وما يتعلق به محمود ومستحسن ، حتى أمثال نابليون عند الآخر أشياء محمودة ، وأمثال نادر شاه عنده أشياء مستقبحة . وهو يريد أن يقضي على مركب النقص الموجود في نفسه . فالآخر بكل عظمته يواجهه ، بكل ضآلته وتفاهته . انه دائم الاحساس بالألم والمعاناة . ان هذه العقدة تدفعه دفعا الى التفكير . كيف يستطيع ان يضع هذا الحمل عن كاهله ؟ لا وسيلة الا اللجوء اليه هو نفسه ، والتظاهر بأنه اياه ، والارتباط به ، والاغتراب عن نفسه ، وحجبها ومداراتها وانكارها ، والتظاهر بأنه لا ينتمي الى هذا الجنس او الى هذه الثقافة ، فينسى لغته ، وينسى حتى اسم دينه ، ولا يعلم اساسا كيف يعيش اولئك الناس من مواطنيه ، وكيف يأكلون وكيف ينامون . يستاء ويحس بالعار من لغته السابقة وحياته السابقة وأهله في الماضي ولا تعجبه اذواقهم . انه بمجرد التظاهر انه « مثله » يهرب نفسه من هجومه عليه ، ومن مركب النقص فيه . وعندما يصل مجتمع ما الى هذا الحد ، فانه يعمل لاخفاء نفسه وانكارها ، ويعمل لتخريب نفسه وعبوديته » .

ترى ما هو عمل أعظم المفكرين والكتاب المترجمين وذوي المواهب عندنا ؟ انه تخريب ذواتهم والقضاء عليها والتظاهر بوجود آخر والالتجاء اليه . هذا هو دور أعظم المواهب وأعظم الكتاب والمترجمين والشعراء والفلاسفة واللغويين ومن تربوا في الخارج . فكل هم متعلمينا الجدد هو تخريبنا والقضاء علينا كبشر ذوى أصالة ، والتضحية بالشخصيات التي كم نراها الآن قد أصبحت فارغة . انظروا الى ماضينا في خلال قرن أو قرنين انقضيا . لقد كان في قرانا وفي مدننا الاقليمية الصغيرة ، بشر عظماء وعلماء وفقهاء وفلاسفة عظام ومدارس عظيمة . كان هناك في كل

مكان شخص او اثنان أو خمسة اشخاص « من ذوي الأصالة الذاتية » . انني لا أقصد اننا كنا قبل ثلاثين او أربعين أو مائة أو مائتي سنة أكثر رقيا ، لكننا كنا أصلاء ، والأصالة غير الرقي وغير التقدم .

لا أريد أن أوحي أننا كنا على ما يرام من كافة النواحي . ابدا . لقد كنا جامدين متوقفين ولكننا كنا اصلاء وماذا يعني أننا كنا أصلاء ؟ يعني أن « ذواتنا كانت هي ذواتنا » . كنا متوقفين ، لكننا كنا بشرا ، أي أننا « كنا نختار ذواتنا » وكانت لنا أذواقنا الخاصة بنا . كانت ذواتنا هي ذواتنا أي أننا كنا نقوم بصناعة ملابسنا ، ونبني منازلنا . كانت ذواتنا هي ذواتنا لاننا كنا نختار الواننا وزيناتنا والأنماط الخاصة بنا . كانت ذواتنا هي ذواتنا أي كنا ننظم الشعر ونكتب ، وكان لدينا ديننا . كانت ذواتنا هي ذواتنا بمعنى اننا كنا نؤمن بأن كل هذه الاشياء لنا ومن صنعنا ، لكنها الآن ليست من صنعنا كلها ، وأعظم مفكرينا اليوم حين يريد أن يعود الى ذاته ويبدي أصالة لا يفعل بدوره أكثر من الترجمة .

ان هذا الذي يقول : ينبغي ألا نقلد الاوروبيين ، وينبغي أن نقف على أقدامنا ونعود الى ذواتنا ، هو الآخر مقلد ويتحدث بلسان فانون وسارتر لا بلسانه هو . ونرى ان صاحبنا كما يبدو من سحنته ، هو نفسه من المفكرين اياهم . لكنه منذ سبع أو ثماني سنوات بدأ في التلاعب بمقولة أو مقولتين بنفس هذه الكلمات التي تعارض حركة التغريب (أي التأثر بالغرب) . ترى على أي أساس تعارض التغريب؟ انك لا تعرف الغرب ولا التغريب ولا الشرق، لكن منذ أن ترجمت مقالتين عن فانون وايمي سيزار ، صار الأمر هو الآخر « موضة » . كنت قد ذهبت لزيارة أحد الاصدقاء في اوروبا ، فرأيته قد وضع زوجا من الأحذية المحلية المصنوعة من القماش على باب حجرته ليوحي بالطبع أنه عاد الى ذاته ، فقلت له : من الذي يضع الأخفاف على الباب . . لقد عدت الى الامريكان الذين يشترون الاخفاف والصواني والخرز ويعلقونها على الجدران ، وهذا ايضا من قبيل التقليد . ترى الى أي ذات من ذواتك عدت ؟ هل تعلم أصلا ما هي ذاتك حتى تقول انك قد عدت اليها ؟

مسؤولية المفكر

ان مسؤولية المفكرين اليوم ودورهم في العالم يشبهان أساسا الدور الذي كان يلعبه الأئمة وقادة التغيير والتبديل أي الأنبياء والرسل وائمة المذاهب في المجتمعات القديمة . فقد بعث الانبياء من بين الناس ـ وحتى في حالة عدم بعثهم من بين الناس كانوا يتجهون اليهم في أي حال ـ وكانوا يقومون بخلق مبادىء جديدة ورؤية جديدة وحركة جديدة وطاقة جديدة في أعماق وجدان

مجتمعاتهم وعصورهم . وهذه الحركة الثورية العظمية التي يفجرونها والتي تجتث جذورا وتغرس جذورا وتغير وتبدل ، كانت سببا في تغيير مصير مجتمع ساكن ومنحط وراكد عن طريق الرسالة النبوية . لم يكن هؤلاء الانبياء من بين العلماء السابقين ولا كانوا أيضا من بين العوام الـذين يفتقدون الوعي ، وذلك لأنهم التزموا أعظم الأدوار في التاريخ وحركته والتغيير المرتبط بالمجتمع الانساني عموما ومجتمعاتهم خصوصا ، ومن هنا فهم نوع ثالث، لاهم من العوام اسرى التقاليد ونتاج الأطر الاجتماعية، ولاهم من طائفة العلماء والفلاسفة والفنانين والعرفاء والرهبان ورجال الدين الذين هم أيضاً أسرى مفاهيمهم الذهنية والذوقية وغرقى كشوفهم وكراماتهم العلمية والباطنية . وبالتالي فالمفكرون نظراء الرسل، وليسوا من طائفة العلماء أو من العوام المنحطين فاقدي الوعي. لكن المفكر «واعٍ مسؤول»، اعظم مسؤولياته وأهدافه منح بني البشر الوديعة الالهية الكبرى أي المعرفة والوعي، وذلك لأن الوعي هو الذي يبدل الجماهير المنحطة الراكدة الى مرجل بناء في حالة فوران، ولأن الوعي هو خالق العبقريات العظيمة والقفزات الواسعة . وبعد أن تستيقظ الحضارات والثقافات والأبطال العظام من قلب الوجدان ، ينهض المجتمع .

ان مسؤولية المفكر في زمانه هي القيام بالنبوة في مجتمعه حين لا يكون نبي ، ونقل الرسالة الى الجماهير ، ومواصلة النداء ، نداء الوعي والخلاص والانقاذ في آذان الجماهير الصماء التي أصيبت بالوقر ، وبيان « الاتجاه والسبب » وقيادة الحركة في المجتمع المتوقف ، واضرام نار جديدة في مجتمعه الراكد . وهذا عمل لا يقوم به العلماء ، لأن هناك مسؤولية على عاتق العلماء محددة تماما وهي منح الحياة أكبر قدر ممكن من الامكانيات ، ومعرفة « الوضع الراهن » وكشف قوى الطبيعة والانسان واستغلالها . ان العلماء والفنيين والفنانين يمنحون المجتمع البشري أو مجتمعهم ، قوة علمية بوجودهم . لكن المفكرين يعلمون المجتمع « كيفية السير » ويمنحونه الهدف . كما يقدمون رسالة « التحول » واستجابة « التحول الى نسق بعينه » ويضيئون الطريق للحركة .

ان العالم موجه ومانح رفاهية الانسان ومتعته وضامن لها ، وهو الموكل بمنح الانسان القوة والراحة والسعادة ، وهو في النهاية يكتشف الواقعيات ، لكن المفكر هو الذي يهدي الى الحقائق، ان العالم يقول « هذا الامر هكذا » أما المفكر فيقول : « لا ينبغي ان يكون الامر هكذا بل كذلك » . ان العالم يضع مصباحا على الطريق او أمام ضال ، والمفكر يرشد الى الطريق ويدعو الى السفر ، ويدل على بداية الطريق فهو نفسه رائد القبيلة وحادي القافلة . ومن هنا يسقط العالم أحيانا اداة في ايدي الجهل والجور ، لكن المفكر هو بذاته وبالضرورة الماحي للظلام والظلم فالعلم قوة لكن الفكر نور .

ليس المفكر هو الانسان الذي يقول عن نفسه : انا مفكر لأنني ذهبت الى اوروبا وقرأت عن

مدارس كذا الفكرية ، وقرأت كذا من الدروس ، ونجحت في الامتحان فيها ، ونلت الشهادة . . .

والمؤسف انه لما كنا حتى الآن نستخدم مصطلحي « المفكر » و « العالم » أو المشتغل بالفكر كمترادفين ، فاننا وقعنا في خطأ بحيث لم نعد ندري من هو المفكر ، وحتى المفكر لا يفهم نفسه من يكون ؟

ليست مسؤولية المفكر بالذي يمكن الحصول عليه من الجامعات. واذا وجد فرد يعتبر استثناء في هذا المجال فليس لأنه درس في هارفارد أو السوربون قد صار مفكرا ، بل لأنه حتى لو بقي هنا ولم يكمل تعليمه العالي لكان أيضا مفكرا .

وهناك خطأ آخر من الممكن أن نقع فيه وهو أن نظن أن الطالب أو الشاب الذي ذهب الى اوروبا ودرس المدارس الاجتماعية والسياسية والايدلوجيات الفلسفية ثم عاد ، قد أصبح مفكرا ، في حين أن الأمر غير ذلك . فهذا الشخص درس مذاهب ماركس أوجان جورس أو يمى سيزار أو برودين أو سان سيمون ، وكلها ايديولوجيات اجتماعية لعبت دورا بناء محددا للأهداف . وقد قام مفكرو القرون الثامنة عشرة والتاسعة عشرة والعشرين بالتغيير على أساس هذه الايدولوجيات وبلغوا عن طريقها اهدافهم . لكن من درسها مثل زملائه الذين درسوا الطب وأصبحوا أطباء ، صار عالما في العلوم الاجتماعية ومدارسها وفي الأيديولوجيات ، ويستطيع أن يقوم بتدريسها في الجامعة .

ومثل هذا الشخص لا يستطيع ـ ولمجرد أنه يدرس هذه الأيدلوجيات ـ ان يقوم بدور خاص في مجتمعه ، وان يأخذ على عاتقه مسؤولية مفكر ، وأن يقوم بمنح المجتمع الايمان ، وتحليل الأمراض الاجتماعية ، وبث الوعي في الناس وتحديد أهداف ومثل مشتركة لهم . لا يستطيع أن يحرك المجتمع ، لأنه بدراسة هذه المدارس وفهمها ومعرفتها أصبح عالما متخصصا فيها فحسب ، يستطيع ان يذهب حيثما أراد ويقوم بتدريسها . وبناء عليه ، لا يوجد نمط ثابت وعالمي للمفكر . يوجد مفكرون . وعلى سبيل المثال يمكن ان يقال ان فلانا مفكر في افريقيا السوداء لكنه لا يصلح لشيء اذا جاء الى المجتمع الاسلامي ، حيث يصبح غريبا ومشلولا وليس مفكرا في حال من الأحوال . او اذا اخذنا مفكرا آخر من فرنسا او من اوروبا الغربية بعد الثورة الصناعية ، أو بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية ، ونقلناه الى الهند فلن يعود مفكرا ، ولن يستطيع ان يكون صاحب دور كمفكر في هذا المجتمع على الرغم من انه مفكر حقيقي ونابغة وذو أثر بناء وفعال في مجتمعه .

وأعظم مسؤوليات المفكر في مجتمعه هي أن يجد السبب الأساسي والحقيقي لانحطاط المجتمع ، ويكتشف السبب الاساسي للركود والتأخر والمأساة بالنسبة الى مواطنه وجنسه وبيئته . ثم يقوم بعد ذلك بتنبيه مجتمعه الغافل الغائب عن الوعي الى السبب الأساسي لمصيره وقدره التاريخي المشؤوم . ويبدي لمجتمعه الحل والهدف وأسلوب السير الصحيح الذي يلزمه من أجل أن يتحرك ويتخلص من هذا الوضع . ويحصل على الحلول اللازمة لشعبه على أساس امكانياته واحتياجاته وآلامه ، وعلى أساس الثروات الموجودة في مجتمعه . كما يقوم بكل هذا على أساس تخطيط مدروس قائم على استخدام صحيح للثروات ومعرفة دقيقة للآلام باكتشاف الروابط الحقيقية القائمة بين أنواع الانحطاط والانحرافات والأمراض والاسباب والنتائج ، بين العوامل والظواهر الموجودة في الداخل والخارج . ويقوم المفكر بنقل المسؤولية التي يحسها هو من طائفة المفكرين المحدودة الى السواد الأعظم لمجتمعه . ويجعل التناقضات الاجتماعية الموجودة في قلب مجتمعه داخل وعي الناس واحاسيسهم .

ويعتقد المفكرون المعاصرون انه حينما يحدث التناقض الجدلي في قلب مجتمع ما ، فان هذا التناقض والجدل بين الدعوات ونقائضها يجبر المجتمع على الحركة ، ويسير به قدما الى الثورة ، ويدفعه الى الأمام ويحرره وفي النهاية يدخل في مرحلة اخرى . وبناء على هذا الرأي فان الفقر في حد ذاته وهو تناقض اجتماعي ، او « الفوارق الاجتماعية » في حد ذاتها وهي أيضا تناقض اجتماعي، يمكنها ان تسبب الصراع تلقائيا، في حين أن الأمر ليس كذلك. وهذا الرأي خدعة كبرى ، لمجرد أنه يحتوي على تناقض جدلي في داخله ، أي أن فيه تناقض طبقي أو فقر أو غنى بصورة مفجعة ومنحرفة . ومن الممكن ان يبقى الفقر أو التناقض الطبقي في أساس المجتمع لآلاف السنين دون أن يحدث أدنى تغيير ، اذ ليس للجدل حركة .

ان التناقض في المجتمع يستطيع ان يسبب الحركة ، ويتبدل الجدل في المجتمع الى تصادم بين الدعوات ونقائضها ، حين يحمل هذا التناقض من أساس المجتمع ومن داخل النظام الاجتماعي ويوضع في « ضمير » الناس و « وعيهم » .

وحتى الآن هناك قبائل في افريقيا واستراليا تعيش في نظام اجتماعي ثابت منذ ثلاثين ألف سنة، في حين أن الفقر والتناقض الطبقي قائمان في هذه المجتمعات بشكل حاد. وهكذا يستطيع المجتمع أن يبقى في التناقض الجدلي والتناقض الطبقي والفقر والانحطاط لمدة قرون ، ولا يحدث فيه أدنى تغيير الا اذا انتقلت هذه التناقضات من المجتمع الى « وعي » الناس .

ان وجود الفقر لا يسبب الحركة ، لكن الاحساس بالفقر هو الذي يسببها . والآن وقد علمنا

انه ينبغي ان ينتقل التناقض من باطن المجتمع الى ضمائر الناس ووعيهم ، حتى يتسبب في احداث الحركة ، ندرك ما هي مسؤولية المفكر (القيام بنقل التناقضات الموجودة داخل المَجتمع الى أحاسيس افراد هذا المجتمع ووعيهم) . ومن ثم يقوم المجتمع بحركته بنفسه .

ومن هنا فالمفكر انسان يعي التناقضات الاجتماعية ، ويعي العوامل الصحيحة لهذا التناقض والتضاد ، كما يعي احتياجات هذا العصر وهذا الجيل ، ومسؤول عن ابداء طريق الخلاص للمجتمع في هذا الوضع المتناقض المدان ، وتحديد الحلول والمثل المشتركة للمجتمع ، ومنحه نوعا من العشق والايمان المشترك الفوار للناس الذين يعيشون في الخضم البارد الراكد لمجتمهم التقليدي المنحط ، يحدث فيه حركة وينقل الى مواطنيه علمه ووعيه . بكلمة واحدة يقوم بدور النبوة في مجتمعه ، هو الذي يواصل طريق الأنبياء في التاريخ أي خلق العشق والايمان والحركة نحو « الهدى والعدالة » ، وتكون لغته مناسبة لهذا العصر وحلوله متناسبة مع هذه التناقضات ، وأسسه متناسبة مع هذه الثقافة .

سألت المرحوم جلال آل أحمد : « ألا تظن قبل أن نبدأ أي عمل أو نتفوه بأي حرف كمفكرين ، أن أعظم مسؤولياتنا وأكثرها الحاحا ان نرى نحن المسلمون والمجتمعات الاسلامية في أي مرحلة من مراحل التاريخ نعيش؟ هل نحن في الواقع في القرن العشرين الأوروبي حتى نقبل حلوله كحلول لنا ونصير مترجمين لكتاب اوروبا وأصحاب المدارس الفكرية فيها وايديولوجياتها ؟ هل نحن نعيش عصرا صناعيا وأصابتنا بعض آلام العصر الصناعي ؟ هل وصلنا الى مرحلة البورجوازية الكبرى ؟ هل ابتعدنا عن عصر سيطرة الدين على سواد الناس ؟ هل ثقافة مجتمعنا ثقافة صناعية عقلية ؟ هل هي ثقافة ديكارتية ؟ هل نحن في العصور الوسطى ؟ هل نحن في عصر الاصلاح الديني ؟ هل نحن في عصر النهضة او الثورة الفرنسية الكبرى ؟ اذن ينبغي علينا منذ البداية ان نحدد في أي مرحلة من مراحل التاريخ نحن حتى تتضح الحلول بالنسبة الى المفكر ويبدو للناس دورهم » .

الخلاصة ان مجتمعنا الآن ـ بالنسبة الى المرحلة التاريخية ـ يعيش في بداية عصر نهضة ونهاية مرحلة قرون وسطى (هذا اذا أردنا أن نقارن بتاريخ الغرب) . ومن هنا فنحن في عصر تحول من العصور الوسطى فكريا واجتماعيا ، وفي نهضة تشبه نهضة بيكون وأمثاله . وبالنسبة الى الناحية الاقتصادية، فان النظام السائد اجتماعيا هو على وجه العموم نظام اقتصاد السوق والزراعة والبورجوازية الوسيطة ، أي أن القاعدة الأساسية الكبيرة في مجتمعنا قائمة على أساس الانتاج الزراعي لا الاقتصاد المدني والنقدي والرأسمالي والبورجوازي على ذلك النسق الذي نفهمه الآن . لأن البورجوازية الأوروبية التي قامت بالثورة الفرنسية تناقض طبقة البورجوازية الايرانية او

البوجوازية الموجودة في المجتمعات الاسلامية على طول الخط ، في حين اننا نخلط بينهما في الغالب بالنسبة الى مصطلح الطوائف والطبقات .

ان البورجوازية في المجتمعات الاسلامية بورجوازية كلاسيكسية تعتمد على السوق ، وليست بورجوازية صناعية رأسمالية تعتمد على البنوك . وليست بورجوازية السوق بورجوازية منفتحة ومتحركة لكنها بورجوازية منغلقة دورية ، أي أنها تعرض للاستهلاك ما تنتجه الزراعة . وعندنا بورجوازية ناشئة تشبه في تكوينها البورجوازية الاوروبية في القرن الثامن عشر ، لكنها لا تشبهها في شيء بالنسبة الى التحليل الاجتماعي . هذه البورجوازية هي البورجوازية الوسيطة التي تتكون من اولئك الذين خرجوا من السوق وغادروا دكاكينه ، وعملوا كوسطاء لبورجوازية العالم في بيع السلع الحديثة لبورجوازية العالم في شوارع حديثة فخمة . كما اشتغلوا بترويج الاستهلاك على الطريقة الغربية في مجتمعاتهم الوطنية . وهذه البورجوازية روجت الاستهلاك في المدينة دون ان يكون هناك انتاج في المدينة ، على خلاف بورجوازية القرن الثامن عشر في اوروبا التي كونت انتاجا في المدينة في مقابل الانتاج القروي .

ولا شك في أن هناك افرادا بدأوا في الداخل في الانتاج الحديث ، لكنهم حتى الآن لم يتشكلوا كطبقة أو كطائفة ، لأن البورجوازية الوطنية تستطيع أن تشكل عدة وحدات انتاجية حديثة جدا ومتقدمة ، لكنها تفتقر الى الغطاء الاجتماعي ، فهي وحدة وليست طبقة .

وبالنسبة الى الثقافة ينبغي ان نعرف « نمطنا الثقافي » . فالنمط اليوناني لليونان نمط فلسفي ، والنمط الثقافي للرومان نمط فني وعسكري ، والنمط الثقافي للصين نمط صوفي (المقصود هنا الثقافة التاريخية) في حين ان الهندذات نمط ثقافي ديني . اما النمط الثقافي عندنا فهو النمط الديني الاسلامي . والمقصود بالنمط الثقافي : الروح الغالبة على مجموعة معارف مجتمع ما وخصائصه واحساساته وتقاليده ونظراته ومثله ، لأنها كلها تحتوي على روح مشتركة يؤلف بينها كلها شكل يسمى الثقافة . وكل انسان يتنفس ويتغذى وينمو في هذا الجو الثقافي ، ومن هنا فان معرفة ثقافة مجتمع ما هي بمثابة معرفة حقيقية لبواطن ذلك المجتمع ونقاطه الحساسة وعواطفه .

وليس من الممكن ان يقول احد أنه لا يعرف الفلسفة وليست لديه رؤية فلسفية لكنه يعرف اليونان . أو يدعي أنه عالم بالمجتمع الهندي دون أن يعرف ما هي البوذية وما هي الويداوية .

ينبغي على المفكر ان يكون ذا حضور في عمق ضمير السواد الأعظم من مجتمعه . فاذا كان في الهند ، عليه ان يعلم البوذية والويداوية جيدا ، لأن النمط الثقافي في الهند هو نمط الويداوية . ومن هنا لا يستطيع عالم اجتماع معاصر متعلم في اوروبا أن يفعل أي شيء في الهند . اما الذين

قاموا بأعمال بالفعل فهم الذين كانوا من نمط غاندي الذي وفق في تحريك مجتمعه بسبب تفهمه لروح الهند وثقافة الهند ومعرفتها .

ومن هنا ينبغي على المفكر عندنا ان يفهم ان الروح الغالبة على ثقافته هي الروح الاسلامية ، وان الاسلام هو الذي صنع تاريخ مجتمعه واحداثه وقاعدته الاخلاقية ونقاطه الحساسة . واذا لم يدرك هذه الحقيقة الواقعة (كما فعل أغلب مفكرينا) ، فسوف يسقط ضحية لجوه المصطنع المحدود . واذا اعتبر نفسه مجردا من العقائد الدينية وتنفس في جو اوروبا القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، فسوف يسقط فريسة للخطأ في معرفته بالناس وتفاهمه معهم ، ولن يقع منهم موقع القبول . ويشعر السيد فرانزفانون ـ وكنت على علاقة به لأنني كنت مترجم اعماله ـ بحساسية بالنسبة الى الجهود التي تتم في المجتمع عن طريق الدين ، وهو ذو موقف لا ديني، لكني أقنعته بأنه في بعض المجتمعات ذات الثقافة والدين الخاصين ، يستطيع هذا الدين بامكانياته وأسسه وأوضاعه الروحية وتقاليده الخاصة ان يساعد المفكر في ان يقوم بهداية المجتمع وارشاده الى الموقع نفسه الذي قدمتموه انتم اليه عن طريق لا ديني وعن طريق مقاومة العقائد الدينية . وأضفت: ان الوضع اللاديني عندكم هو نتيجة تجربة خاصة ، وهو خاص بالدين الذي كان موجودا في اوروبا في العصور الوسطى، وتجربة خلاص المجتمع الاوروبي بعد القرنين الخامس عشر والسادس عشر. لكن لا يمكننا ان نسقط هذه التجربة على المجتمعات الاسلامية ، وذلك لأن ثقافة المجتمع الاسلامي وتقاليده ورؤيته الدينية والعناصر التي كونت هذا الدين تختلف تماما عن الروح التي كانت تسيطر باسم الدين على العصور الوسطى. فمن الناحية العقلية لا نستطيع ان نحكم على الاثنين بحكم واحد، ومقارنة الدور الفعلي للاسلام في افريقيا ودور المسيحية في اميركا اللاتينية تؤيد رأيي تماما .

ومن ناحية الأسلوب ، لو قمنا بمقاومة الدين بالطريقة نفسها التي كان مفكرو القرن السادس عشر والسابع عشر في اوروبا يقاومون بها دينهم ، لارتكبنا بذلك افدح الأخطاء ، ذلك لأن الحس الديني والثقافة الدينية في ايران مغايران تماما لما كان موجودا في الغرب باسم الدين في العصور الوسطى .

ومقارنة الاسلام بالمسيحية ثم الوصول الى حل « فكري » عمل شديد الخطأ . واذا استطاع مؤرخ او فيلسوف أن يعمم النظرة الى كل الاديان ، فليس للمفكر ان يقوم بهذا العمل . بل عليه أن يميز في أي عصر هو من التاريخ ، وفي أي مجتمع ، ومع أي صنف من البشر يتعامل . ويمكن للمفكر في مجتمعنا الاسلامي ان يقع في خطأ بشع ، وهو أن يعتبر ما يجري اليوم في خضم المجتمع ، هو الدين الحقيقي لتاريخ مجتمعه وثقافته ، ويتعامل معه على هذا الاساس ، ثم يقوم

بمقاومته ويلغيه ، ويدعو المجتمع الديني الى ايديولوجية مناسبة للمجتمع الصناعي الالماني في القرن التاسع عشر (الذي ابتعد قرنين عن العصور الوسطى) ، وينفذ دورا متناقضا ومنحرفا في مجتمعه .

فهذا المفكر - عن طريق مقاومته للدين - في المجتمع الاسلامي ، يخيف الجماهير من محور المفكرين ، ويجعلها تنفض عنهم . ولكي تبتعد عن مفكر لا ديني ، تلجأ الى قوى رجعية ومنحرفة واستعمارية تتظاهر بحماية الدين ، فتنتقطع العلاقة بين المفكر والناس ، ويبقى وحيدا .

ونحن نرى اليوم عزلة المفكر في اوروبا في المجتمعات الاسلامية ونحس بها . وربما وجد مفكر شاب نموذجي ورسمي هو في الحقيقة مفكر ، لكن الطريق الى الجماهير يبقى مسدوداً أمامه ، فلا يستطيع ان يتحدث معها ، وكأنما لا توجد ثقافة أو عقائد مشتركة بينهما ، وكأن لغة كل منهما غريبة بالنسبة الى لغة الآخر.

وينبغي على المفكر أن يدرك وأن يعلم أن القوى الرجعية المنحرفة - التي كانت دائما معادية للبشر تمتطى كواهلهم وتسيطر على مصائرهم - استخدمت الدين كسلاح بتار لخداع الناس وصرف احاسيسهم عن مصائرهم الحالية ، وحصرهم فيما يتعلق بالماضي ، وتحويل المشاكل الحقيقيةالعينية عندهم الى مشاكل ذهنية ، وجذب اهتمامهم باسم الدين من مرحلة ما قبل الموت الى مرحلة ما بعد الموت ، وذلك لكي تحول بين المسلمين وبين مزاولة حياة حرة كريمة فوق الأرض ، وتنقل مثلهم التي يتوقون الى تحقيقها في هذه الحياة الى الآخرة . ونتيجة لذلك فقد صوروا الدين - وهو من أعظم الطاقات المعنوية التي تدفع الناس الى الكفاح في حياتهم الدنيا - في صورة توجه الأنظار والأسماع والقلوب من الحياة الدنيا الى الآخرة ، واعتبروا باسم الدين ان التفكير في الحياة الدنيا نوع من الفساد والانحطاط ، ونشروا في المجتمع نوعا منحرفا من الزهد والميل الى الآخرة .

ويحس المفكر اليوم بكل هذه القوى ويعرفها ، لكنه لا يعرفها المعرفة الصحيحة الواعية ، ومن هنا فان النتيجة التي يتوصل اليها هي ان الدين يلعب دورا منحرفا في المجتمع وأنه عامل انحطاط وتضليل وصرف عن الحياة المادية والحقيقية . وقد حققت القوى الرجعية الغامضة والأيدي الأجنبية الخفية فائدة هائلة من هذه القوة الجبارة في العمل ضد الناس والمفكر معا .

ينبغي على المفكر أن يحذر التقليد والنظر الى الأمور بسطحية ، وعليه أن يفهم أن الدور المنحط الذي يقوم به الدين السائد الآن بين الجماهير ، لا علاقة له بالدين الاسلامي او الثقافة الاسلامية الحقيقيين اللذين يرسيان قواعد مجتمعه ، وان تجربة اللادينية التي استخدمت في مقاومة المسيحية في العصور الوسطى لا يمكن ان تطبق على الاسلام سواء في ماضيه او في حاضره .

وعلى المفكر في المجتمع الاسلامي ان يكون عالما بالاسلام ، وهذا أمر حتمي ولا مناقشة فيه مهما كان دينه ومهما كانت عقيدته . وان فعل فسوف يحس فجأة بحالة ثورية ملهشة غير متوقعة ، وسوف يتنبه الى ان مأساة عظيمة قد حدثت ، وهي كيف ان المفكرين الآخرين قد ضيعوا اوقاتهم وأفسدوا مواهبهم ونبوغهم ، وضللوا الناس نتيجة لـ « سوء البدء » ، وكيف انهم تسببوا في مأساة عظيمة بسوء فهمهم وتخبطهم وخطلهم وعدم معقوليتهم ومنطقيتهم في الربط بين الأشياء .

وتكمن المأساة في أن أولئك الذين سيطروا على الدين خلال القرنين الأخيرين أو القرون الثلاثة الأخيرة ، قد جعلوه في صورته الجامدة التي نراه عليها الآن ، وان المفكرين الذين يعرفون عصرنا واحتياجات جيلنا وزماننا لا يعلمون ما هو الدين . ومن هنا لم يستطع مجتمعنا الوصول الى وعي يمنحه الخلاص ، على الرغم من ان لديه الاسلام والثقافية والتاريخ الذين يمكن ان يمنحوه الخلاص . . . وقد أخطأ المفكر لأنه رأى أن تأثير كل من المسيحية في القرون الوسطى والاسلام الموجود الآن في مجتمعه متشابهان بالفعل ،ونهض لمقاومة ذلك كمفكري القرن التاسع عشر على أساس ان الاسلام والمسيحية متشابهان . . . ان القوى الرجعية هي التي اوجدت هذا الخطأ .

من هنا على المفكر أن يقوم باستخراج هذه الروح القوية التي تبعث الحياة والموجودة في الثقافة الحية الحاضرة وفي لب المجتمع واحساس الجماهير الحار المتحرك وتنقيتها وكشفها ، بدلا من أن يكون مترجما لاعمال ثقافية غريبة لا تتفق ابدا مع عمل الجماهير .

. . . واذا كنت مؤرخا أو فيلسوفا تستطيع أن تفسر الدين كيفما تشاء وأن تنظر اليه من أية وجهة تشاء ، لكنك لا تستطيع اذا كنت مفكرا ان تنظر الى الدين نظرة ذهنية وعلمية مطلقة . اكتشف بنفسك الدور الاجتماعي الخاص بدينك ، فان خطأك ليس من قبيل خطأ أحد الكتاب ، انه خطأ مرشد اجتماعي ، خطأ محرر اجتماعي ، خطأ وارث البنى ومواصل طريق أنبياء التاريخ .

إذن وعلى سبيل الخلاصة ينبغي ان أقول : انه على أساس الثقافة الموجودة في مجتمعنا ، ومعرفة المفكر للمسؤوليات والأهداف التي ينبغي أن يؤمن بها ، وعمله الذي يعد « نقلا للتناقضات الاجتماعية من تيار المجتمع الى احساس مجتمعه ووعيه » ، ومسؤوليته التي تشبه مسؤولية الأنبياء في تنوير مجتمعه وهدايته ، وعلى أساس هذا الشرط الذي يقضي بأن « على كل مفكر أن يكتسب أدوات عمله مواده الخام من الحياة الاجتماعية لمجتمعه وعصره »واعتقاداً من أنه« لا يوجد مفكر عالمي عن طريق العلم بقيم مشتركة وأسس مشتركة » ومع التجارب المرة التي بين أيدينا « نتيجة لأنواع الاشتباه في الأخذ ، وبيان روابط مشتبه فيها على أيدي اشباه مفكرين » ، ونتيجة لما توصلنا اليه عن « غربة المفكرين الذين استفتحوا عملهم بمعارضة الدين تقليدا لمفكري اوروبا ، وعزلة هؤلاء المفكرين ، وتسببهم في التجاء الناس الى كنف أخطر القوى المضادة للشعوب وأكثرها رجعية »

واستدلالا من أنه « كلما كان المفكر مهملا للدين ـ وهو الروح المسيطرة على المجتمع ـ لم يلق المجتمع بالا الى مسؤوليته » وأيضا بسبب أن « معارضة الدين بالنسبة الى المفكر الواعي تحرم المجتمع من الوعي ومن الاستفادة من أفكار الجيل المفكر وشبابه » واستدلالا من ان المفكر « يستطيع ـ نظراً الى الرؤية الشاملة والوعي الخاص عنده ـ ان يلعب اعظم الأدوار وأعمقها وأكثرها تأثيرا في منح المجتمع الوعي والحركة والايمان ، أكثر مما يمكن للعلماء ، وذلك بسبب التوقعات الكثيرة التي تنتظرها الجماهير من مفكرها حتى ينبهها الى قوى الخطر والرجعية والتعفن والسلفية والفرقة » ، وأيضا بسبب اعتقادنا في أن « الروح المسيطرة على الثقافة الاسلامية قائمة على أسس من العدل والارشاد وأن هذا الدين ـ خلافا لكل الأديان الأخرى ـ يعلن حرب الدين على الدين وعدم الايمان بالأديان الاخرى والغائها » ، والى جانب ذلك وهذا فمن حسن الحظ ان مجتمعنا قائم على أساس « دين ورؤية يعدان المثل والقدوة لكل بشر العالم اليوم لأنه يحتوي على تقليد الاستشهاد ، وان قديسي هذا الدين لم يتحللوا قط في الصوامع والاغوار ، لكنهم استشهدوا جميعا في سجون الظلم وساحات النضال » ؛

بناء على كل هذا ، فانه على المفكر في هذا المجتمع وفي هذه اللحظة أن يبدأ من الدين لتحرير الناس وهدايتهم وايجاد عشق وايمان وفوران جديد وتنوير للأذهان والأفكار ، واطلاع الناس على قوى الجهل والخرافة والظلم والانحطاط في المجتمعات الاسلامية . يبدأ من الدين بمعنى هذه الثقافة الدينية الخاصة ، وهذا الفهم والتفسير الصحيح والمباشر ، لا ما هو موجود وما ترونه امامكم ، بل ما يناقضه تناقضا تاما ، ويسعى الى القضاء على ما ترونه امامكم .

ينبغي على المفكر القيام بحركة اصلاحية اسلامية ، حتى يستطيع أن يمنح مجتمعه فورة من الفكر الجديد والحركة الجديدة مثلما فعلت البروتستانتية المسيحية التي فجرت اوروبا في العصور الوسطى وقمعت كل قوى الانحطاط التي أصابت فكر المجتمع بالجمود والركود باسم الدين .

وخلافا للبروتستانتية المسيحية التي لم يكن في يدها شيء فاضطرت الى أن تصنع من مسيح السلام والوئام مسيحا ثوريا ومسؤولاً وعالميا ، فان البروتستانتية الاسلامية ذات عوامل متراكمة من العناصر المليئة بالحركة والتنوير والثورة وصنع المسؤولية والعالمية ، وأكثر تقاليد ثقافتها اصالة تقليد الاستشهاد والكفاح والنضال الانساني ، ولها تاريخ مليء بالنضال بين العدل والظلم والمفاهيم التي تقوم بالتنوير وتصنع المسؤولية وتدافع عن حرية الانسان ، وبنيتها مليئة بهذه العناصر ، ومن ثم فان نقطة انطلاق المفكر ومسؤوليته في احياء مجتمعه ومنحه الحركة هي تأسيس بروتستانتية اسلامية حتى :

١ ـ يقوم المفكر ، وهو المهندس الثقافي في المجتمع ، باستخراج الكنوز الثقافية العظيمة لمجتمعنا وتنقيتها ، وتحول هذه المواد التي سببت الانحطاط والجمود الى طاقة وحركة .

٢ ـ ينقل التناقضات الاجتماعية والطبقية من باطن مجتمعه الى ضمير هذا المجتمع ووعيه بالقدرة المتاحة له عن طريق الفن والكتابة والمحاضرات وغيرها من الامكانيات ، ويلقى وعيه الاجتماعي ، وعلمه النبوي الباعث للحياة في ليل الناس وشتائهم . هذه هي النار الالهية نفسها التي يهبها بروميثيوس للانسان.

٣ ـ يعقد جسرا من القرابة والألفة والتفاهم والمشاركة اللغوية بين « جزيرة اهل الفكر » و « شاطيء الناس » اللذين تباعدا ، ويزداد تباعدهما بمرور الوقت ، وذلك ليجعل الدين ، الذي نزل في الأصل للحياة والحركة ، في خدمة الحياة .

٤ ـ ينزع سلاح الدين من أيدي القوى التي سلحت زورا بهذا السلاح حتى تمارس سلطانها وتدافع عن سيطرتها . وبهذه الوسيلة يجرد معارضيه من أسلحتهم ، وتكون القوة اللازمة لتحريك الناس في يده .

٥ ـ يشل قوى الرجعية ـ وهي القوى التي لا يزال المفكر يقوم بتعضيدها ـ عن طريق القيام ببعث ونهضة دينية ، اي عودة الى دين الحياة والحركة والقوة والعدالة . ويقوم بتخليص الناس من الاسباب التي أدت الى تخديرهم وتوقفهم وانحرافهم وخداعهم ، ويجعل هذه العناصر نفسها ، وسيلة احياء وتوعية وحركة نضال ضد الخرافات. واستنادا الى ثقافته الاصيلة يقوم بتجديد مولده واحياء شخصيته الثقافية ، ويحدد هويته الانسانية ، وبطاقة هويته التاريخية والاجتماعية في مواجهة الهجوم الثقافي للغرب.

٦ ـ وأخيرا بتأسيس حركة « بروتستانتية اسلامية » ـ وبخاصة شيعية ، لأن التشيع هو مذهب الاعتراض،وأسسه هي : الأصالة والمساواة والارشاد ، وتاريخه : الجهاد والاستشهاد المستمر ـ يبدل الروح التقليدية المخدرة الاستسلامية للدين الفعلي الموجود عند الجماهير ، الى روح اجتهادية واندفاعية واعتراضية ونقدية ، ويستخرج هذه الطاقة العظيمة المتراكمة في أعماق مجتمعه وتاريخه ، ويقوم بتصفيتها ، ويهب المجتمع منها مواد مولدة للحركة وعناصر باعثة للحرارة ، فيثور عصره ويوقظ جيله.

ومن هنا أقف بينكم يا طلابي كمعلم متألم ، إذ نهضت من أعماق آلام التاريخ وتجاربه ، ومن صميم اهلي ، وأنا آمل في أن يصل المفكر الى ايمان جديد ، وان تصل الجماهير الى وعي فوار مترقي ، لأن الجماهير في حاجة الى الوعي ، أما المفكر عندنا فهو في حاجة الى الايمان .

جدلية علم الاجتماع *

ان علم الاجتماع أيضا يرتكز على الجدلية . فالمجتمع كما التاريخ ، يتألف من طبقتين ، طبقة هابيل ، وطبقة قابيل. ذلك أن التاريخ ليس الا حركة تقدم المجتمع على خط يرسمه الزمن . ويشكل المجتمع ، اذاً ، جزءاً يوازي قطاعا معينا من الزمن في التاريخ . واذا حذفنا مفهوم الزمن من تاريخ شعب ما ، فسوف نبقى أمام مجتمع هذا الشعب .

في رأيي ، ليس هناك الا بنيتين محتملتين في جميع المجتمعات البشرية : بنية قابيل ، وبنية هابيل . ولا اعتبر العبودية والقنانة والبرجوازية والاقطاعية والرأسمالية بنى اجتماعية . فهذه تدخل ضمن البنية الفوقية للمجتمع . لقد وضع ماركس هذه المراحل الخمس ـ مع مرحلة خاصة أدرجها تحت اسم « نمط الانتاج الأسيوي » ـ على المستوى نفسه . وكذلك بالنسبة الى المشاعية البدائية والاشتراكية المنجزة (أي المجتمع اللاطبقي الذي سيأتي الى الوجود حتما) . وأعتبر انها تندرج جميعا ضمن الفئة نفسها ممددة كبنى . ويرى ماركس انه عندما يتحول خان القرية نزلا في المدينة ، والفلاحون عمالا ، فانما يحدث تغيير في بنية المجتمع ، تماما كالتغيير الذي حدث عندما حلت الملكية الخاصة لموارد الانتاج محل الملكية الجماعية ، مع تكوّن فئة تملك كل شيء وفئة أخرى محرومة من كل شيء . ان وضع هذين التغييرين على قدم المساواة شيء جدير بالملاحظة !

لا مجال لاكثر من بنيتين في المجتمع ، يكون المجتمع هو السيد وصاحب القرار . وفي داخل هذا المجتمع ، يعمل الناس لاجله وفي سبيل مصلحته . أما في الثانية فان الافراد هم الذين يتحكمون بمصيرهم ويقررونه كما يقررون مصير المجتمع . ولكن تندرج في كل من البنيتين ، أنماط انتاج وأشكال للعلاقات وأدوات وموارد وسلع مختلفة ، فتشكل مجتمعة « بنية فوقية » . على سبيل المثال ، قد توجد في بنية « هابيل » اشتراكية اقتصادية (أي ملكية جماعية) ، ونمط انتاج

---

* من مجموعة محاضرات للدكتور شريعتي نقلت الى الانكليزية تحت عنوان « علم الاجتماع الاسلامي » وصدرت عن « ميزان برس » ، بركلي ، الولايات المتحدة ١٩٧٩ .

الرعي والصيد، (والاثنان تعايشا في ظل المشاعية البدائية) . ونمط الانتاج الصناعي (في المجتمع اللاطبقي لما بعد الرأسمالية) . وحتى نمط الانتاج الخاص بمرحلة برجوازية المدن ووسائل انتاجها وسلعها، يمكن ان يندرج في الاشتراكية الاقتصادية . كذلك انتاج الفلاحين والحرفيين في مرحلة الاقطاعية ، يمكن ان يندرج في البنية نفسها .

في القطب المقابل ، أي في بنية «قابيل» ، أو الاحتكار الاقتصادي والملكية الخاصة ، قد توجد أيضا نظم اقتصادية وأشكال للعلاقات الطبقية ووسائل انتاج وموارد مختلفة . فالعبودية والقنانة والاقطاعية والبرجوازية والرأسمالية الصناعية وشكلها الاعلى ـ الامبريالية ـ كل هذه النظم تنتمي الى بنية قابيل . في رأيي ، دمج ماركس بعض المقاييس في فلسفته للتاريخ ، مما أدى الى الارتباك في ترتيبه لمراحل تطور المجتمع . انه خلط بين ثلاث وحدات متمايزة : شكل الملكية ، وشكل العلاقات الطبقية ، وشكل علاقات الانتاج . ان مراحل التطور التاريخي التي اعتبرها ماركس تغييرا في البنية الاجتماعية هي التالية :

١ ـ الاشتراكية البدائية ، وهي مرحلة عاش خلالها المجتمع بشكل جماعي وعلى أسس المساواة . وكان الانتاج يقوم على صيد الحيوانات والاسماك ، وكانت ملكية موارد الانتاج ـ الغابات والانهار ـ ملكية مشتركة . في هذه الحال ، كان مقياس البنية هو شكل الملكية (مشتركة في تلك المرحلة) .

٢ ـ العبودية ، وهي مرحلة انقسام المجتمع الي طبقتين : أسياد وعبيد . أما العلاقة التي تربط هاتين الطبقتين فهي علاقة مالك وملكية ، أو انسان وحيوان . فالمالك له الحق في أن يفعل ما يشاء بعبده وسيلته للانتاج ـ قتله أو ضربه أو بيعه . وهنا أصبح العنصر الحاسم في البنية الاجتماعية شكل العلاقات الانسانية .

٣ ـ القنانة ، وهي المرحلة التي أصبحت خلالها طبقة معينة مالكة للارض ، بينما تحولت الطبقة الأخرى ـ الاقنان ـ الى طبقة مقيدة بالارض ومرتبطة بها ، على الرغم من تحررها من العبودية للاسياد . فالاقنان يشترون ويباعون مع الأرض ، ووضعهم بالنسبة الى مالك الارض أرفع شأنا من وضع العبد ، ولكن أقل شأنا من وضع الفلاح .

٤ ـ الاقطاعية ، وهو نمط انتاج يرتكز على الزراعة وملكية الارض . مالك الارض هو السيد ويتمتع ضمن حدود معينة بسلطة سياسية على جماهير الفلاحين . ذلك انه يقوم بجباية الضرائب ، ويتمتع بامتيازات معنوية مكتسبة ، وبشرف ووجاهة أساسها الدم والنسب . وهو يرثهما بينما الجماهير محرومة منهما .

٥ ـ البرجوازية، وهي بنية ترتكز على الكسب والتجارة ، وعلى الحرف والحياة في المدن وتبادل العملة ، وتتكون من أصحاب الحوانيت والتجار الكبار والحرفيين وأصحاب المهن في المدن . وعندما تبلورت الطبقة المتوسطة ـ أي الطبقة الوسيطة بين الفلاحين وأصحاب الاراضي وبين الارستوقراطية والاقنان ـ حلّت مكان الارستوقراطية السابقة ذات النسب القديم والنبيل ، بفضل الأموال التي اكتسبتها حديثا ، فزالت العلاقة سيد / فلاح ، وبرزت اتجاهات ليبرالية وديمقراطية .

٦ ـ التطور الكامل للبرجوازية والصناعة، تراكم رأس المال وتمركز الانتاج في الصناعة على نطاق واسع . المتجر يحل مكان المتجر الصغير ، والشركات مكان الغرف الصغيرة في البازارات ، والمعامل مكان مشاغل الحرفيين الصغار ، والبنوك مكان الصرافين ، والبورصة مكان خان القوافل ، والرأسماليون مكان التجار. وبدلا من تبادل العملة ، تحولت السندات والحوالات المصرفية والاسهم والقروض الى رموز للتبادل الاقتصادي والمعاملات التجارية . كما تم انتزاع الفلاحين من حقولهم ، والعمال من البازارات والمشاغل والحوانيت ، والحاقهم بالمعامل ومراكز الانتاج الصناعي . وهنا خضعوا لضغوطات متصاعدة . وفيما أصبحت الآلة الوسيلة الوحيدة للانتاج والعمل ، بعد ازالة الرفش والمذراة والمنشار والفأس والبقرة والمحراث ، أضحى العامل تحت تصرف الرأسمالي تماما ، يواجهه فارغ اليدين ، وليس في مقدوره ان يطالب الاّ بأجر في مقابل عمله . وبالتالي ازدادت قيوده واستغلال الرأسمالي له . ولهذا السبب ، لم يعد يسمى عاملا ، بل بروليتاري .

٧ ـ وبينما يتضاءل عدد الرأسماليين وتزداد ثروتهم ، وبينما تتوسع الصناعة ورأس المال باستمرار فان البروليتاريا الصناعية تخضع لضغوطات متزايدة لا نهاية لها. لكن قوتها تزداد في الوقت نفسه ، وتنتهي الحرب الجدلية بين القطبين الى انتصار البروليتاريا . فتسقط الملكية الخاصة للصناعة ورأس المال وتحل مكانها الملكية العامة ومن ثم يبرز المجتمع اللاطبقي .

بامكاننا أن نرى أن المرحلتين الأولى والسابعة تتسمان بالبنية نفسها . كما تتسم المراحل الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة بالبنية اياها . هكذا لم يبرز عبر التاريخ أكثر من بنيتين ، ومن المستحيل ان يكون هناك أكثر من اثنتين . مثلا ، البنية التي تواجدت خلال الاقطاعية والرأسمالية الصناعية هي البنية نفسهما . في كلتا الحالتين، نرى ملكية خاصة لموارد الانتاج ووسائله. كما أن البنية الاجتماعية في الحالتين ترتكز على الطبقات (لها صفة طبقية) . والفارق الوحيد يكمن في وسائل الانتاج وشكلها ، وكنتيجة ملازمة للشكل الخارجي لعلاقات الانتاج. والعكس هو صحيح أيضاً. من الممكن أن تكون وسائل الانتاج وشكل الانتاج وعلاقات

الانتاج متماثلة ، حين تكون البنية مختلفة . مثلا ، اذا أخذنا مجتمعا يقوم على انتاج زراعي بوسائل تقليدية ولا يعرف الصناعة ولا الرأسمالية قط، ولا برجوازية متطورة فيه، بامكانه ان يكوّن بنية اشتراكية ونظام ملكية جماعية من خلال الثورة او حرب ضد قوى خارجية أو انقلابات داخلية .

في أحد الازمنة ، كنت أعيش أنا وأخي في القبيلة نفسها في مساواة وأخوة ، من صيد الحيوانات والاسماك . وفي مجتمعنا ، كانت هناك بنية واحدة . ثم تحول أخي الى مالك ، وأصبحت أنا من المحرومين . هو الحاكم وأنا المحكوم . اختلفت أشكال الاشياء ، ووسائل الانتاج ونمط الانتاج ، ولكنه بقي مالكا لا يعمل ، وظلت من المحرومين ، وأعمل . بعد ذلك صرت عبدا وهو السيد . ثم أصبحت القن وهو سيد الأرض . بعدئذ ، تحولت فلاحا ، وبقي هو صاحب الارض . وعندما رميت رفشي وترك خصانه ، انتقلنا الى المدينة . فاشترى عددا من السيارات بما تنتجه أرضه ، وأنا أصبحت سائقا لديه . حاليا ، أصبح صاحب معمل ، وأنا البروليتاري الذي يعمل في هذا المعمل . متى ومن أي ناحية تغيرت البنية ؟ منذ البدء لم تتغير الا الاشكال والاسماء ووسائل العمل وأشكاله . وكل هذه الاشياء لها علاقة بالبنية الفوقية . وباستثناء مرحلة الاخوة والمساواة الاولى ، احتفظ في كل المراحل الاخرى بموقعه كحاكم ، وأنا كمحكوم يعمل لخدمته دون هوادة . ولن تتغير البنية الا اذا خرجنا وعملنا على قطعة الارض نفسها ، بواسطة البقرة نفسها ، أو المحراث ، أو الرفش كما في الماضي .

إذاً ، انطلاقا من هاتين البنيتين ، يمكن تقسيم المجتمع الى طبقتين ، وهما قطب قابيل وقطب هابيل .

قطب قابيل أي الحاكم : الملك ، المالك ، الارستوقراطية . ففي الحقبات البدائية وغير المتطورة ، يمثل هذا القطب فردا واحدا ، أو قوة واحدة تمارس السلطة ، تستوعب في داخلها السلطات الثلاث (الملك والمالك والارستوقراطية) متمثلا وجها واحدا : وجه قابيل . ولكن في مراحل متقدمة من تطور النظام الاجتماعي والحضارة والثقافة ، ونمو الابعاد المختلفة للحياة الاجتماعية والبنية الطبقية ، يكتسب هذا القطب ثلاثة مظاهر منفصلة عن بعضها البعض ، ويظهر في ثلاثة اوجه مختلفة : مظهر سياسي (أي السلطة) ، ومظهر اقتصادي (أي الثروة) ، ومظهر ديني (الزهد) . .

وفي القرآن ، يرمز فرعون الى السلطة السياسية الحاكمة . بينما يرمز قارون الى السلطة الاقتصادية الحاكمة ، وبلعام الى السلطة الدينية الرسمية . وهم يشكلون المظهر الثلاثي لقابيل نفسه. ويعبر القرآن عن هذه المظاهر ، بملأ ومترف وراهب ، أي على التوالي : البخلاء

والشرسون، والشرهون، والروحانيون الغوغائيون. وتعمل هذه الفئات الثلاث باستمرار لتأكيد سيطرتها على الناس واستغلالهم وخداعهم!

قطب هابيل أي المحكوم : الله ـ الناس . في مقابل الطبقة المؤلفة من المظاهر الثلاثة الملك والمالك والارستوقراطية ، توجد طبقة النـاس . هاتـان الطبقتـان تواجهتـا وتصارعتـا على مدى التاريخ . في المجتمع الطبقي ، يقف الله في صفوف الناس في كل المسائل الاجتماعية الواردة في القرآن . يشكل الله والناس عمليا مرادفين . والتعبير ان في العديد من الاحيان يمكن استبـدال واحدهما بالآخر دون تغيير المعنى .

مثلا ، في الآية التي تبدأ « ان تقرضوا الله قرضا حسنا » (القرآن ١٧ ـ ٦٤) من الواضح ان كلمة الله تعني في الحقيقة « الناس » لان الله لا يحتاج الى أي قرض منكم .

إذاً ، في المسائل الاجتماعية ، أي كل ما يتعلق بالنظام الاجتماعي ، وباستثناء مسائل معينة . . مثل نظام الكون ، تتماشى كلمة الله وكلمة الناس . بالتالي عندما يقال : « الحكم لله » فانما هذا يعني أن الحكم للناس ، وليس لهؤلاء الذين يعتبرون أنفسهم ممثلين لله أو أبناءه ، والله بذاته أو أحد أقربائه المقربين . وعندما يقال أن « الملك لله » فانما هذا يعني أن رأس المال للناس ككل ، وليس لقارون . وعندما يقال « الدين لله » ، فانمـا هذا يعنـي ان بنية الـدين بأكملهـا مضمونة للناس ،وليست احتكاراً تسيطر عليه مؤسسة معينة ، أو بعض الناس « كالروحانيين » أو « الكنيسة » .

ان كلمة « الناس » لها معنى عميق ومدلول مميز في الاسلام . فالناس ككل هم ممثلو الله وعياله . والقرآن يبدأ باسم الله وينتهي باسم الناس . والكعبة « بيت الله » ولكن يطلق القرآن عليهـا اسم « بيت الناس » أيضا . و « البيت العتيق » بالقياس الى البيوت الاخرى التي تندرج ضمن الملكية الخاصة . وهنا نرى أن كلمة الناس لا تعني مجموعة من الأفراد فقط ، بل تعني على خلاف ذلك ، مجتمعا في مواجهة الفردية . « الناس » كلمة مفردة لها معنى الجمع ، وليس لها أصل مفرد . هل هناك كلمة اخرى يمكن أن تعبر بطريقة أفضل عن مفهوم « المجتمع » ، أي ما يحمل هوية مستقلة تماما عن كل أعضائه الافراد ؟

كل المجتمعات التي وجدت خلال التاريخ ، سواء تحددت على أساس قومي أو على أساس سياسي أو اقتصادي ، انما قامت على نظام تناقض كامن في صميمه ، ذلك أنه داخل كل مجتمع طبقي ، تواجدت طبقتان متناقضتان ومتنافرتان من جهة ، الملك والمالك والارستوقراطية ، ومن

جهة اخرى الله والناس[1] . من جهة الاديان في تعلديتها ، ومن جهة أخرى ، الدين الموحد . لكن الاسلام الغى كل أشكال الوساطة بين الله والانسان . ويتحدث القرآن عن المظهر الثالث لقابيل ـ أي الروحانيون الرسميون ـ بتعابير قاسية الى حد شتمهم وتشبيههم بالحمير والكلاب . وقال نبي الاسلام : « أي لحي أطول من عرض اليد ستذهب إلى الجحيم » . كما أمر الرجال ان تكون أكمام قمصانهم قصيرة وكذلك بالنسبة الى السراويل . هذا يدل على الصراع الذي خاضه الاسلام ضد مفهوم المؤسسة الدينية الرسمية الموجودة في كل الاديان الاخرى ، وعلى اهتمامه بدورهم المنحرف في تخدير الشعب وتشويه الحقيقة . المهم هنا ان نتذكر ان الاسلام ليس لديه « روحانيين »، وكلمة «روحانيون»حديثة ومستعارة من المسيحية . لدينا علماء ومثقفون دينيون لا يشكلون مراجع رسمية تفرض نفسها عبر الوراثة او السلطات الاحتكارية . وهم علماء اختصاصيون فقط ، برزوا في المجتمع الاسلامي كنخبة لضرورة ، وليس قاعدة مؤسسة . واستمدوا تأثيرهم ووجودهم وسلطتهم في المجتمع من الشعب نتيجة اختيار حر وطبيعي لاعضاء المجتمع . وهم أفراد عاديون ، طلاب اجتهدوا في دراسة الدين بكل تقوى ، أو علماء يعلّمون ويشرفون على أبحاث . واذا اخترقت صفوفهم من قبل أميين ، فهذا يعود الى الامية العامة في المجتمع ، او الى عوامل اخرى . ان لباسهم ليس لباس الروحانيين الرسميين ، بل لباس العلم والتحقيق الشخصي والبحث .

(١) طبقا للقرآن (سورة الناس) الله هو رب الناس وملك الناسّ واله الناس . هذا يعني انه لا ينتمي الى الارستوقراطية والفئة المسيطرة في المجتمع ، والنخبة . لاحظ بانتباه هذه المفاهيم الثلاثة التي تتعلق بالله وعلاقته بالناس ، والنقائض التي تتضمنها كل من هذه المفاهيم الثلاثة .

منهج لمعرفة الاسلام *

يتناول حديثي مناهج البحث المختلفة التي بواسطتها يمكن معرفة الاسلام . ومناهج البحث عبارة عن اصطلاح علمي يعني طريقة وأسلوب معرفة الاسلام .

اذا كانت مسألة المنهج في التاريخ ، خصوصا تاريخ العلم ، ترتدي أهمية قصوى ، فان اسلوب المعرفة الصحيحة لكشف الحقائق له أهمية أعظم من الفلسفة والعلم والموهبة .

نحن نعلم أن اوروبا في القرون الوسطى كانت غارقة في ظلام الجمود والركود مدة ألف سنة ، وبعدها تحولت فجأة من مرحلة الركود والجمود الى حركة اصلاحية شاملة في العلم والفن والأدب والقضايا الانسانية والحياة الاجتماعية ، ثم ما لبثت ان شكلت هذه الحركة الاصلاحية والنهضة الفكرية منطلقا لايجاد المدينة والثقافة الحديثة في العصر الحاضر .

في ضوء ذلك يجب أن نتساءل : لماذا توقفت اوروبا ألف سنة ، وكيف تمكنت فجأة من أن تغير اتجاهها وأن تكتشف خلال قرنين أو ثلاثة الحقائق التي لم تتوصل اليها طيلة ألف عام ! هذا سؤال خطير وهام وربما يكون أهم وأعقد سؤال ينبغي أن يجيب عليه العلم .

لا شك في أن هناك عوامل متعددة سببت هذا الركود والتوقف في اوروبا في القرون الوسطى ، كما أن هناك أسبابا مختلفة أيقظت أوروبا فجأة ووضعتها على طريق النهضة والرقي والتقدم السريع المدهش .

وفي هذا المجال يجب أن أشير إلى أن العامل الاساسي في تخلف الفكر الأوروبي والمدينة والثقافة في اوروبا في السنوات الالف من القرون الوسطى ، كان المنهج الارسطى المعتمد على

---

* هذا النص هو عبارة عن محاضرتين ألقاهما الدكتور علي شريعتي في تشرين الاول ١٩٧٠ تحت عنوان « منهج لمعرفة الاسلام » .

القياس . وعندما تغيرت هذه النظرة الى الأشياء والقضايا ، تغير معها العلم والعالم والمجتمع ، وتغيرت معها الحياة الانسانية ، فالحديث هنا يتناول الثقافة ، والفكر والنهضة العلمية ، ولذلك فان تغيير المنهج والاسلوب كان السبب الرئيسي لهذه النهضة الحديثة . ولو كان يبدو ، بحسب الظاهر ، ان السبب المباشر لهذا التغيير هو تبديل نظام الاقطاع بالنظام البرجوازي بتأثير من انفتاح الغرب المسيحي على الشرق الاسلامي في أيام الحروب الصليبية .

اذن ، فالمنهج له تأثير كبير في ايجاد التقدم او الانحطاط. والمنهج العلمي المتبع، وليس النبوغ العلمي،هو الذي يسبب الركود او التخلف اويفجّر الحركة والتقدم في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد نبغ في الفلسفة والعلوم ، على سبيل المثال ، عمالقة لم يكن ليلحق بهم نوابغ القرن الثالث والرابع والخامس عشر الميلادي . فلا ريب أن ارسطو كان أعظم نبوغا من فرنسيس بيكون ، وان افلاطون كان أنبغ من روجر بيكون . لكن لماذا أصبح هؤلاء الأفراد ـ الذين هم أقل نبوغا من أرسطو وأفلاطون ـ رواد النهضة العلمية ، بينما كان اولئك النوابغ انفسهم سببا لركود القرون الوسطى وتوقف اوروبا الف سنة ؟ لماذا يصبح نابغة علمية في العالم سببا للتخلف والركود، حين يتحول رجل متوسط النبوغ سببا للتقدم العلمي والنهضة الاجتماعية؟

الجواب هو أن الثاني وجد المنهج الصحيح للتفكير ، وفي هذا الطريق يتمكن حتى المتوسط في العلم من أن يصل الى الحقيقة ، بينما يعجز النابغة العظيم عن الافادة من نبوغه اذا جهل المنهج القويم للتفكير .

لذلك فإنك تجد في تاريخ الحضارة اليونانية في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد حشدا من عشرات النوابغ العظام في أثينا الذين أثروا في التاريخ البشري الى يومنا هذا ، لكنهم لم يتمكنوا من اختراع آلة واحدة . بينما نجد في أوروبا اليوم رجلا صناعيا متوسط الدرجة لا يستوعب كلمات أرسطو وتلامذته وقد اكتشف مئات من الاختراعات . وأحسن مثال على ذلك هو أديسون ، إذ لا يعد من الدرجة الثالثة مقارنا مع تلامذة أرسطو ، ولكنه عمليا أحسن من النوابغ التي كانت تحيط بأرسطو وتتلمذت على مدرسته طيلة ٢٤٠٠ سنة ، وأكثرهم كشفا للطبيعة وإسهاما في توليد الصناعة الحديثة ، وقد اخترع اكثر من ألف اختراع صغير وكبير .

فالتفكير الصحيح مثل السير في الطريق تماما .

فالرجل الأعرج الذي يمشي ببطء، يكون أسرع من ذلك العداء الذي يختار طريقا وعرا منحرفا مليئاً بالصخور ، اذا سار على طريق مبلط ومستقيم ، وهو يصل الى الهدف قبل الثاني . أما البطل العداء فإنه لا يصل إلى الهدف مهما ركض سريعا ، بينما يصل الى الهدف ذلك الرجل الأعرج الذي

اختار طريقا مستقيما او مبلطا .

ان مسألـــة اختيار المنهـــج الصـــحيح لكل الاختصاصـــات العلمية ، سواء الأدبية أو الاجتماعية ، أو الفنية والسيكولوجية . . . أوغيرها . . . هي أول مسألة يجب أن تطرح وتناقش . وعلى هذا الأساس فإن المهمة الأولى للباحث هي انتخاب أفضل منهج من مناهج البحث العلمية . ويجب علينا أن نستفيد من هذه التجربة التاريخية الكبيرة . وبصفة كوننا اتباع دين عظيم علينا أن ندرك مسؤوليتنا ونعي واجبنا ، ويجب ان نعرف الاسلام الذي هو ديننا بشكل صحيح وبطريقة منهجية .

لا يمكننا اليوم أن نقدس شيئاً لا نعرفه ، أو نتعبد بعقيدة لا نعرفها ، وبالخصوص تلك الطبقات المثقفة فإن مسؤوليتها أعظم في معرفة مقدساتها ، وهذه ليست واجباً إسلاميا فحسب ، بل واجب علمي وإنساني أيضاً . فقيمة كل إنسان بمقدار معرفته وفهمه لمعتقداته لأن الاعتقاد وحده ليس فخرا ، واذا كنا نعتقد بشيء لا نعرفه جيدا فلا قيمة لذلك ، بل القيمة تكمن في المعرفة والفهم الدقيق لما نعتقده . ولأننا نعتقد بالاسلام فلا بد أن نعرفه جيدا ، ولمعرفة الاسلام بشكل صحيح ، لا بد ان نختار المنهج الصحيح.

المنهج الصحيح لمعرفة الاسلام

ما هو المنهج الصحيح لمعرفة الاسلام ؟

لمعرفة الحقائق الاسلامية يتوجب علينا ألا نأخذ منهجا من المناهج الأوروبية ، مثل المنهج الطبيعي أو المنهج السيكولوجي ، أو المنهج الاجتماعي ، وألا نقلد تلك المناهج ، وإنما علينا أن نختار منهجاً جديدا نبتكره . وبالطبع فإن المناهج العلمية لأوروبا يجب أن نعرفها ، من دون أن نقلدها بالضرورة . فاليوم تغيرت كل المناهج العلمية في كل المجالات التخصصية ، وحلت مكانها نظرة جديدة . والتحقيقات الدينية أيضا يجب أن تسلك طريقا جديدة وتتبع منهجا حديثا .

من البديهي أنه لا توجد طريقة واحدة فقط لمعرفة الاسلام لأن الإسلام ليس ديناً ذا بعد واحد . الاسلام مثلاً ليس ديناً مبنياً على العرفان والأحاسيس الروحية فقط ، أو قائما على علاقة الانسان بربه فحسب ، بل أن هذا جانب واحد من جوانب الاسلام الواسعة . ولمعرفة هذا الجانب من الاسلام يجب أن تعتمد المنهج الفلسفي ، لأن قضية العلاقة بين الانسان وربه ، أي مسألة الايمان بالغيب وبما وراء الطبيعة ـ تطرح في باب الفلسفة أي في باب التفكير الحر في ما وراء

العلم . والجانب الثاني من جوانب الدين الاسلامي ، هو جانب الحياة الانسانية وطريقة المعيشة على الأرض. ولمعرفة هذا الجانب يجب اعتماد المناهج المطروحة في العلوم الانسانية .

ومن ناحية ثالثة فإن الاسلام هو دين الحضارة والتمدن ، وهو صانع المجتمعات المتحضرة . ولمعرفة هذا البعد الحضاري للاسلام يجب ان نراجع المناهج المعتمدة في الدراسات الاجتماعية والتاريخية .

إذن ، لو نظرنا الى الاسلام من زاوية واحدة ، فإننا نرى وجها واحدا فقط من بين الوجوه المتعددة ، ولو استوعبنا هذا البعد الواحد جيدا فإنه لا يكفي لمعرفة الاسلام كاملاً .

والقرآن الكريم نفسه خير مثال على ذلك : يشمل هذا الكتاب جوانب متعددة ، بحيث أن العلماء الكبار لم يحيطوا طوال التاريخ الا ببعض تلك الجوانب ، ولم يكتشفوا الا بعض أبعاده فقط . فجانب من جوانب القرآن هو البعد البلاغي ويشتمل على المسائل اللغوية والأدبية والبيانية ، وقد أشبع الأدباء وعلماء النحو والبلاغة والبيان والبديع ذلك بحثا ودراسة . والبعد الآخر للقرآن هو البعد الفلسفي ، ويشتمل على المسائل الفلسفية والبحوث العقائدية التي يجب على المتكلمين وعلماء الحكمة والفلسفة اليوم أن يعملوا الفكر فيها . والبعد الثالث للقرآن ـ وهذا البعد لا يزال مجهولا ـ هو البعد الانساني ، أي البعد الاجتماعي والتاريخي والسيكولوجي الذي يشتمل على مسائل ترتبط بعلم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم النفس . وبقي هذا البعد مجهولا لأن هذه العلوم الانسانية ، وهي علوم التاريخ والاجتماع والنفس ، جديدة وأكثر جدة من العلوم الطبيعية . فالتاريخ أو علم التاريخ هو أحدث علم وجد اليوم ، وهو يختلف طبعا عن المواد التاريخية وكتب التاريخ التي هي من أقدم الكتب التي دونت في كل مجتمع من المجتمعات .

إن المسائل التاريخية المتعلقة بالشعوب السابقة وبمصير الأمم وأحوالها وعلاقاتها الحضارية ثم أسباب سقوطها وانهيار الحضارات السابقة ، متوافرة ومطروحة في القرآن بشكل بارز ، خصوصاً في السور الطوال . وعلى كل متخصص في علم التاريخ أن ينظر في ذلك نظرة علمية . كما يجب على عالم الاجتماع أن يبحث في ذلك بمنهج علم الاجتماع . وأمّا المسائل الكونية والطبيعية التي تندرج في باب علوم الطبيعة والكائنات الطبيعية ، فيجب أن تبحث بالمنهج الطبيعي .

وأنا باعتبار أن دراستي وتخصصي هما في علم التاريخ والاجتماع ، فإني أعطي لنفسي الحق في طرح نظراتي الخاصة بهذا الموضوع ، وبيان ما توصلت اليه في هذا المجال .

إني أعرض هنا منهجين للدراسة ينطلقان من زاوية واحدة ، وهي الزاوية الاجتماعية

والتاريخية التي هي من العلوم الانسانية .

ولكي يتضح كلامي جيدا ، فإني أشبه الدين بالانسان . فلو أردنا ان نتعرف على شخصية كبيرة فهناك طريقتان لذلك ، وبواسطة هاتين الطريقتين معا نحصل على النتيجة المنشودة .

أولا : نبحث في آثارها الفكرية والعلمية والأدبية ، وندرس نظرياتها وكلماتها ومقالاتها وكتبها ونحقق فيها ، وذلك لأن التعرف على عقلية الانسان وأفكاره ومعتقداته ، مقدمة ضرورية لمعرفة ذلك الانسان .

ثانيا : لا يكفي هذا الأمر وحده لمعرفة الشخصية معرفة كاملة ، لأن هناك قضايا وأمورا في حياة الانسان لا تظهر في آثاره أو أقواله ، أو تظهر ولكن لا تعرف جيدا . إذن فهناك طريقة ثانية لمعرفة الشخصية جيدا وهي دراسة حياتها الشخصية : من أية عائلة أو أسرة هي ؟ وأين ولدت ؟ ومن أية منطقة أو قومية ؟ كيف قضت طفولتها ؟ كيف تربت وترعرعت ؟ وفي أية بيئة عاشت ونمت ، وأين درست وتعلمت ؟ من هم أساتذتها ؟ ما هي الأحداث التي واجهتها في حياتها ، ما هي الانتصارات والهزائم التي منيت بها ؟ و . . . ؟

الخلاصة أن هناك طريقتين أساسيتين لمعرفة أية شخصية ، لا بد من الاعتماد عليهما حتما : الأولى هي التحقيق في تفكيرها وثقافتها . والثانية هي استعراض حياتها وأحوالها الشخصية من البداية حتى النهاية .

ولأن الدين مثل الشخص ، فإن هناك طريقتين لمعرفة الدين . الأولى : طريقة الآثار والأفكار . ويمثل الكتاب الموجود في الدين والذي يدعو الناس إليه ، هذه الآثار والأفكار ، لأن الكتاب الديني هو الدين مكتوبا بالكلمات . . . وأما الطريقة الثانية فهي استعراض تاريخ الدين منذ نشأته . . . فهو يمثل (بيوغرافية) الدين .

إذن من أجل أن ندرس الاسلام بشكل صحيح ودقيق ونعرفه بنظرة عصرية ، توجد طريقتان رئيسيتان ، الأولى : دراسة القرآن وهو عبارة عن المبادىء والآثار الفكرية والعلمية للإسلام ، والثانية : استعراض المسيرة التاريخية للاسلام وتتبع التطورات التي حدثت فيه منذ بداية البعثة المحمدية الى اليوم وما حدث بينهما .

هذا منهج . . ولكننا نلاحظ مع الأسف في دراساتنا الاسلامية ، أن الاهتمام بدراسة القرآن ودراسة التاريخ الاسلامي قليل جدا ، وأن التحقيق فيهما ضئيل ويأتي في الهامش تقريبا . ومع ذلك فمن حسن الحظ ، أنه يوما بعد يوم يتوجه المسلمون الى معرفة القرآن في نصه ، ودراسة

التاريخ الاسلامي دراسة تحليلية ، وذلك بسبب اليقظة الفكرية التي بدأت تنتشر في المجتمعات الاسلامية يقول الكاتب فرحات عباس في كتابه « ليل الاستعمار » : « لقد بدأت اليقظة الاجتماعية في دول شمال أفريقيا ، يعني المغرب والجزائر وتونس ، منذ اليوم الذي جاء فيه الشيخ محمد عبده الى شمال أفريقيا وبدأ يفسر القرآن للناس ، الأمر الذي لم يكن معروفا في المعاهد العلمية الدينية الى ذلك اليوم »

نحن نجد أن هذا الكاتب ـ وإن لم يكن في اتجاهه الفكري ملتزما بالخط الاسلامي ـ يعيد بداية اليقظة والتغيير في بلاد شمال أفريقيا الى الوقت الذي اعتبر فيه المسلمون وعلماء الاسلام العودة الى متن القرآن والتحقيق فيه أصلا، وتركوا التحقيقات الدينية المختلفة في الهوامش والحواشي.

على هذا الأساس فإن دراسة القرآن ، باعتباره المتن الكامل للفكر الإسلامي ، ومعرفة التاريخ الاسلامي ، باعتباره السجل الكامل لأحداث الاسلام في مراحله المختلفة ، تؤديان الى معرفة الاسلام بشكل علمي ودقيق.

رسالة المسجد

لو أن المسلمين اليوم حولوا المساجد الى مراكز فعَّالة للبحث والتحقيق،واعتمدوا على هذين الأصلين الأصيلين : القرآن والتاريخ ، في إعداد برنامج التوعية الجماهيرية ، لأمكنهم ذلك من بناء القاعدة الأساسية لأكبر نهضة إسلامية وفكرية .

وهناك منهج آخر لمعرفة الإسلام هو العلم عن طريق تصنيف القضايا والمقارنة بينهما ، وهو ما يعرف في علم الاجتماع بـ «التيبولوجيا». وفي سبيل معرفة الاسلام ، تمكنت أنا من أن أستفيد من هذا المنهج الذي يستخدم عادة في أوروبا للتحقيق في بعض العلوم الانسانية ، واستخرجت منهجا يمكن الاعتماد عليه في معرفة أي دين . وهذا المنهج عبارة عن معرفة الجوانب الخمسة التالية من كل دين ومقارنتها بالجوانب المقابلة في الأديان الأخرى وهي :

١ ـ الاله والآلهة في كل دين [1] يعني ذلك الرمز الذي وضع للعبادة عند اتباع هذا الدين .

٢ ـ نبي كل دين ، أي الشخص الذي يبلغ رسالة الدين الى الناس .

٣ ـ كتاب كل دين ، أي المنهاج التشريعي الذي يأتي به هذا الدين ويأمر أتباعه بالعمل به .

---

(١) الحديث هنا لا يتناول صحة هذه الأديان أو فسادها. فمن أجل معرفة صحيحة للدين لا بد من مقارنته بالأديان الاخرى.

٤ ـ كيف ظهر نبي كل دين ، ومن هم الذين خاطبهم في دعوته ، لأن كل نبي يأتي ويعرض بأسلوب ، ويخاطب بشكل معين . فواحد كان يخاطب عامة الناس ، وآخر كان يخاطب الأشراف والأمراء ، وثالث كان يخاطب العلماء والفلاسفة والطبقة الخاصة .

إذ نلاحظ أن نبيا ما يظهر ويحاول التقرب من القوى الحاكمة ، في حين يظهر نبي آخر لمواجهة القوى الموجودة ويثور عليها . ونلاحظ أن قسما ممن أطلق عليهم اسم الأنبياء وكانوا أصحاب أديان ـ كانوا يحاولون عند مجيئهم التقرب من القوى الحاكمة في المجتمع . ونجد أن قسما آخر وهم الأنبياء الصادقون ، كانوا عندما يظهرون يبدأون بمواجهة القوى المتحكمة ويعلنون الثورة على المتسلطين والجبابرة .

٥ ـ تلامذة وحواريو كل دين ، أي النماذج والوجوه التي تجسد الدين أو تخرجت من مدرسته الفكرية والروحية ، والرجال الذين رباهم هذا الدين وقدمهم الى المجتمع . إذ عندما نريد أن نعرف جيدا هذا المصنع أو تلك الأرض الزراعية ، فإنه يتوجب علينا أن نأخذ عينات من البضائع التي أنتجها هذا المصنع ، أو نماذج من محاصيل تلك الأرض الزراعية . وهكذا ، لو أردنا أن نعرف دينا ما بشكل جيد ، علينا أن نطالع وننظر في الأفراد الذين صنعهم هذا الدين والرجال الذين تخرجوا من مدرسته الفكرية والتربوية . فهؤلاء يعدون النماذج التي أنتجها الدين ، هذا المصنع الانساني .

في ضوء هذا المنهج ، ولمعرفة الاسلام بشكل جيد ، علينا استخدام هذه المراحل الخمسة .

في البدء تجب معرفة الله . وهناك طرق مختلفة لمعرفة الله ، مثل التوجه الى الكائنات الطبيعية والتفكير فيها ، أو المناهج الفلسفية والطرق الاشراقية والعرفانية ، أو طريقة التجربة والاستدلال العلمي . . والتحليل الرياضي . أما المنهج الذي أعرضه أنا ـ لمعرفة الله ـ فهو منهج المقايسة والاستنتاج بهذا الشكل : أن نستقصي الصفات والأسماء والنعوت الخاصة الواردة في الاسلام عن الله عز وجل ، مثلا : هل هو قهار ؟ رحيم فوق كل شيء ؟ هل صفة الرحمانية غالبة على القهارية أم العكس ؟ وباختصار ما هي صفاته ، وأي إله هو ؟ ولمعرفة هذه الصفات والخصوصيات ، تجب مراجعة القرآن والسنة النبوية وأحاديث الصفوة من تلامذة النبي ، لأن هذه الصفات وردت في القرآن وأحاديث النبي وتلاميذه بشكل واضح . ثم نقارن بين صفات الله في الاسلام ، وصفاته في المذاهب الدينية الأخرى مثل أهورامزدا ، ويهوه ، وزوس ، وبعل . . . الخ .

المرحلة الثانية لمعرفة الاسلام هي معرفة كتاب هذا الدين الذي هو القرآن .

بالنسبة الى القرآن ، يجب أن نعرف أي نوع من الكتب هو ، وما هي المسائل التي يبحث فيها ؟ على أي جانب من الجوانب يركز أكثر ؟ يتحدث عن الدنيا أكثر ، أم عن الآخرة ؟ ويتطرق الى المسائل الفردية والأخلاقية أكثر ، أم الى المسائل الأجتماعية ؟ يتوجه الى القضايا المادية أكثر ، أم الى القضايا المعنوية ؟ يتكىء على الطبيعة ، أم على الانسان ؟ وباختصار ما هي المفاهيم التي يطرحها وكيف يطرحها ؟ مثلاً ، في إثبات وجود الله ، هل يأمرنا بأن نذهب ونزكي أنفسنا حتى نتمكن من معرفة الله ، أم أننا بالمطالعة والبحث في أجزاء الطبيعة والآفاق والأنفس يجب ان نصل الى معرفة الله ؟ أن نتبع هذين الطريقين معاً ؟ وعلينا أن نقارنه مع سائر الكتب الدينية مثل : التوراة والانجيل (العهدان القديم والجديد) وكتاب بوذا . . . واوستا .

المرحلة الثالثة لمعرفة الاسلام ، هي أن نعرف الرسول الأعظم محمد بن عبد الله (ص) باعتباره نبي هذا الدين . فمعرفة النبي لها أهمية كبيرة بالنسبة الى أي مؤرخ ، لأن الدور العائد الى نبي الاسلام في التاريخ البشري لا مثيل له . فدور النبي محمد في الأحداث التي وقعت في حياته كان عظيما جدا وفعالا . وعندما نتحدث عن شخصية نبي الاسلام ، فإننا ننظر الى الجوانب الانسانية العادية في حياته ، كما ننظر الى أبعاده المعنوية وقدراته المستمدة مما وراء الطبيعة . يعني ندرس بعده البشري والبعد النبوي الذي كان يملكه . . . مثلا ، في سبيل معرفة أبعاده الانسانية ، علينا أن نلاحظ عدة أمور : أسلوب حديثه ، وطريقة عمله ، وتفكيره ، وموارد تبسمه وضحكه ، وقعوده وقيامه ، وجلوسه ونومه ، ثم ندرس علاقاته مع الآخرين ، مع العدو ، ومع الأهل والأصدقاء . ونقرأ انتصاراته وهزائمه . ونبحث في معالجته للقضايا الاجتماعية . وهذه الطريقة يمكن أن تعتبر من أهم الطرق وأفضلها لمعرفة حقيقة الاسلام وروحه الواقعية ، أي معرفة نبي الاسلام ومقارنته بأنبياء كموسى وعيسى ومؤسسي الأديان التاريخية مثل زرادتشت وبوذا .

المرحلة الرابعة لمعرفة الاسلام هي البحث في كيفية ظهور نبي الاسلام . هل كان ظهوره فجأة وبلا مقدمات أو ارهاصات ؟ أم أن العالم كان بانتظار ظهوره ؟ وهل كان هو نفسه عارفا لبعثته من قبل أو كان يعرف ما هي البعثة؟ أم أنه أحس فجأة بانقلاب داخل روحه ، وبتحول غير عادي في شخصيته وفي طريقة تفكيره وأسلوب حديثه ؟ ثم عندما بعث وواجه مجتمعه بذلك ، كيف بدأ المواجهة ومع أي فئة بدأ علاقته ، ومع أي فئة بدأ صراعه ؟ فالبحث في هذه الأمور يساعدنا أيضا على معرفة نبي الاسلام ، وكيفية ظهوره وبعثته بشكل أحسن .

فلو قارنا كيفية ظهور نبي الاسلام بكيفية ظهور سائر الأنبياء ، سواء الصادقين منهم أم المدعين ، وسواء كانوا من أخلاف ابراهيم أو غيرهم (.مثلا ، نقارن بين ظهور النبي محمد ،

وظهور ابراهيم وموسى وعيسى المسيح ، ثم ظهور زرادشت وكونفوشيوس وبوذا) فإننا سنصل الى نتيجة مهمة جدا وهي أن اولئك الأنبياء من غير السلسلة الابراهيمية عندما ظهروا وأرادوا ان ينشروا أديانهم كانوا يتوجهون رأسا الى الطبقة الحاكمة ويتقربون من البلاط الحاكم ، وعن طريق استخدام السلطة ينشرون أفكارهم وأديانهم بين الناس ، على خلاف أنبياء الله الصادقين والسلسلة التي تبدأ بابراهيم حتى نبي الاسلام محمد . فهؤلاء كان ظهورهم حربا ضد الطبقات الحاكمة والقوى المتسلطة على الناس . فابراهيم عندما ظهر ، حمل فأسا وحطم الأصنام ، وعلق الفأس في عنق الصنم الأكبر ليعلن معارضته لأصنام عصره وغماردة المجتمع . وموسى عندما بعث لابسا ثياب الرعي وبيده عصاه ، دخل على فرعون في قصره وأعلن الصراع بين عقيدة التوحيد والفرعونية . وعيسى بعث كي يقاوم علماء بني اسرائيل لأنهم كانوا متحالفين مع جبابرة الروم ويؤيدون الطغاة .

وأما النبي الأكرم محمد ، فبمجرد بعثته يبدأ الحرب ضد أشراف قريش ومالكي العبيد وتجار مكة وسادتها ، وضد طبقة الملاك والاقطاعيين في الطائف . إذن ، فالمقارنة بين هاتين الصورتين المختلفتين لظهور أنبياء السماء وأنبياء الأرض . . تساعدنا على معرفة اتجاه هذه الأديان وحقيقتها وأهدافها .

وخامس المراحل لمعرفة الاسلام هي معرفة الوجوه البارزة والنماذج البشرية التي صنعها هذا الدين أو ذاك ، وقدمها الى التاريخ والانسانية . مثلا : هارون في رسالة موسى ، وبولس المقدس في حياة عيسى ، وعلي والحسين وأبو ذر في الاسلام . هؤلاء كلهم نماذج تخرجوا من مدرسة هذه الرسالات ، فلو درسنا شخصياتهم ومواقفهم لعرفنا قيمة وحقيقة المبدأ الذي كانوا ينتمون اليه وتخرجوا منه [1]. فمعرفة هذه النماذج بصورة علمية ودقيقة ودراسة مواقفها وأدوارها هي مثل التوصل الى معرفة مصنع ما عن طريق البضائع التي ينتجها ، لأن الدين عبارة عن مصنع للانسانية .

وفي هذه المناسبة نضرب المثل بالحسين كشخصية بارزة تربت وتخرجت على يد الاسلام . حتى نعرف كيف يمكن أن يكون من يعتقد بهذا الاله وبهذا القرآن وبهذا النبي ، وأي إنسان سوف يكون ؟ فحياة الحسين معروفة ، وشعاره الذي اختاره في الحياة معروف أيضا ، وموقفه من قضايا

---

(١) وأما في دراسة الاسلام، فان هناك مرحلة سادسة ايضاً، وهي البحث عن «الأمة»، لأن نبي الاسلام (ص) هو النبي الوحيد الذي صنع مجتمعا دينياً خاصاً به لم يكن موجوداً من قبل. اي أوجد «أمة» لكل خصائصها الاسلامية ، على خلاف الانبياء الذين لم يوجد أحد منهم أمة أو مجتمعا خاصا به وبدينه، وانما آمنت بهم المجتمعات التي كانت موجودة في عصرهم.

مجتمعه ومصير الأمة كان معروفا . كما عمله وطريقة تجاوزه الذات . كل ذلك مشهور وواضح ، وكذلك كيف ضحى بكل ما يملك وبكل ما يتعلق به عندما كان هدفه ومبدأه وعقيدته في خطر . بهذه الصورة يمكن أن يكون الحسين مثلا للنموذج الإنساني المشرق.ولكن هناك ـ علاوة على معرفة حياة الحسين وأفكاره وشخصيته المتألقة ، طريقا آخر هو مقارنته بشخصيات أخرى من المجتمع الانساني ، مثل الفيلسوف المعروف ابن سيـا أو الصوفي المشهور حسين بن منصور الحلاج ـ وهما المسلمان اللذان تخرج أحدهما في الفلسفة ، والآخر في التصوف .

فالمقارنة بين هذه الشخصيات الثلاث تعرفنا بالفارق بين الفلسفة والتصوف ، وبين دين الاسلام ووجوه الأشتراك بين كل من هذه المدارس المختلفة . فابن سينا كان رجلا فيلسوفا وعالما ، وكان نابغة عظيمة بحيث يعد مفخرة الفلسفة في تاريخ التمدن الاسلامي . ولكن هذا الانسان الذي يملك شخصية علمية وأدبية بارزة ، لو نظرنا الى حياته الاجتماعية وموقفه الاجتماعي نجد أنه كان انسانا غير مسؤول تجاه مجتمعه . وحتى كان في خدمة السلطة والمنصب ، ولم يكن له حساسية بالنسبة الى مجتمعه ومصير أمته . لأنه لم يكن يعتبر نفسه على صلة بمصير الأمة ، ,فوظيفته هي التخصص في الفلسفة والتحقيق في المسائل العلمية فحسب . وسيان عنده كيف تنقضي حياته ، ومن يمنحه المال والجاه ، ذلك أنه يملك عقيدة خاصة ، ولا يحمل قضية شعبه في قلبه .

وأما الحلاج ـ الحسين بن منصور ـ فهو صوفي ولهان ، قلبه يشتعل ويحترق بنار الشوق والوله . والانسان الذي يتحرق لا مسؤولية له طبعا ، لأنه يحترق بداخله فقط ويصرخ . يحترق من أي شيء ، من الموجدة بالله . لذلك فهو واضع رأسه بين كفيه يركض في شوارع بغداد ويصيح : حطموا هذا الرأس وأخرجوا هذا اللغز المستعصي علي ، وخلصوني من هذا الحريق الذي يشتعل بداخلي ، إني لست شيئا ، أنا الله ، يعني (أنا) لست موجودا . . كل ما هو موجود فهو الله ووجود الله ، وأنا ليس لي وجود .. فهو على الدوام غارق في الوجد والوله والشوق من ذكر الله ويعيش في هذا المقام من المعرفة والتصوف .

ولكن تصوروا أن مجتمعا ـ يتشكل من ٣٥ مليون إنسان ، مثلاً ، وفيه ٣٥ مليون حلاج ! ألا يتحول الى دار للمجانين ، يخرج أفراده الى الشوارع ويصرخون . . . ويصيح كل واحد منهم : أقتلوني ، خلصوني ، بسرعة أنقذوني ، أنا لا طاقة لي ، أنا لا أملك شيئا وليس عندي شيء ، وليس في جبتي الا الله .

فإن هذا اللون من الغرق والأحتراق ـ من شدة الوجد الصوفي ـ هو نوع من الجنون المعنوي . فلو أن المجتمع كله أصبح منصور الحلاج أو أصبح ابن سينا ، فإن مصيره يكون الشقاء

والهلاك . ولكن تصوروا مجتمعا يوجد فيه (حسين) واحد أو يكون فيه عدة أفراد كأبي ذر ! إذ عندها تصير لدينا حياة وحرية . ويكون عندنا علم وفكر أيضا ، وتصبح عندنا المحبة والقوة والصلابة اللازمة لكسر أعداء الله وكذلك الحب لله .

المحاضرة الثانية

في البدء أتَصور أنه من المناسب أن أذكر بعض المواضيع الجانبية ، قبل الخوض في الموضوع الرئيسي . وبات طرح هذه المواضيع الجانبية ضروريا الآن ، كونها قضايا أساسية وحيوية ، وإن كانت لا تتعلق بالموضوع الرئيسي . إن أغلب المفكرين أصبحوا في الفترة الأخيرة يتصورون ويفكرون بأن لا فائدة في الكلام، وأن الحديث عن «الداء» لا يجدي شيئاً ، ويقولون نحن الى الآن كنا نتكلم فقط ، ونتحدث عن الآلام ، ولم نعمل شيئاً ، ولم ننزل الى ساحة العمل . فعلى هذا يجب الآن أن نكف عن الكلام ، وكل واحد يجب أن يبدأ مرحلة العمل في إصلاح مجتمعه وبلده وأسرته .

وفي نظري أن هناك نوعا من الاشتباه طرأ على الساحة . فالواقع اننا حتى الآن لم نكن نتكلم أو نتحدث عن آلامنا ، ولم نقم بتحليل الألم أو البحث عن جذور المرض بشكل علمي . كنا نئن من الألم فقط ، ومن البديهي أن الأنين من الألم لا يداوي المرض ولا قيمة له ابدا . نحن حتى الآن لم نتحدث بأي شكل من الأشكال عن أمراضنا الاجتماعية والنفسية . وقد يشتبه علينا الأمر ، فنتصور اننا نعرف تلك الأمراض ويجب أن نبحث الآن عن علاج لها . ولكن مع الأسف يجب أن نقول صراحة أننا لم نكتشف المرض ولم نعرفه حتى الآن .

إن أولئك الذين نزلوا الى ساحة العمل ، وتلمسوا المشكلات والانحرافات والمآسي عن طريق احتكاكهم بالمجتمع وتجربتهم للعمل ، اولئك يشعرون جيدا ، أن معرفتنا بالآلام والمفاسد والانحرافات قليلة جدا ، وأننا لم نتحدث عن آلامنا وعما أصابنا إلا قليلاً . بل إننا لم نبحث في عقيدتنا وديننا ولم نتحدث بالشكل المطلوب ، أو لم نتحدث أصلا .

كيف يمكن أن ندّعي بأننا نعرف أمراضنا ومشاكلنا الاجتماعية ، وبأننا تحدثنا عنها بالمقدار الكافي ، وأن وقت العمل قد حان الآن ؟ إننا مجتمع ديني ، ويجب أن تكون أسس عملنا دينية ، لكن واقع الحال أننا لم نعرف الى الآن ديننا .

فأنا كمعلم ، عندما يسألني أحد طلابي عن بعض الكتب المؤلفة في بعض المواضيع فأنني لا أقدر أن أجيبه وأعين له شيئا ، إذ لا توجد في كثير من المسائل كتب باللغة الفارسية . وكم يبعث

هذا على الخجل حقا !

إن أمتنا منذ قرون تفتخر بانتسابها الى مذهب أهل البيت وبولائها لعلي . فمنذ القرن الأول الهجري عندما فتح الاسلام بلاد إيران ، ترك مجتمعنا سريعا دينه القديم ، واختار الاسلام .

ومنذ ذلك اليوم اتبع شعبنا ـ سواء على المستوى الرسمي أو على صعيد الإحساس الجماهيري والعقيدة الشائعة ـ نهج علي ، واتبع شيعة علي ، واختار حكومة علي العادلة . أما الآن ، فعندما يسألني الطالب الجامعي أي كتاب يطالع عن علي ، أو من هم أنصار علي وأتباعه الأوائل الذين صاغوا تاريخ الشيعة في القرن الاسلامي الأول ، وظلوا أوفياء لعلي في ظروف الشدة والكفاح ، أتحير ولا أقدر أن ألبي طلبه . نحن نعرف اولئك الرجال ، ولكن نعرف أسماءهم فقط .

بالنسبة الى أمة تنتسب الى مذهب علي ، من المخجل ألا يكون عندها كتاب قيم عن شخصية علي أو أحد أصحاب علي ـ أي لم تكتب كتابا ذا قيمة يشبع حاجة هذا الجيل ويملأ فراغه الفكري .

من المخجل أن يكون جورج جرداق المسيحي هو الذي يعرفنا بالأمام علي ، وذلك بعد ١٤ قرنا . وأن يكتب جودة السحار من إخواننا السنة عن أبي ذر . أما سلمان الفارسي الذي يعتبر أول رجل من فارس اتبع الاسلام ، ومفخرة للايرانيين والجنس الآري ، وهو رجل عظيم ونابغة جاء الى النبي ـ في مستهل دعوته ـ واتبع دينه وتقرب اليه ، وقربه النبي اليه حتى جعله من أهل بيته عندما قال : سلمان منا أهل البيت. مثل هذا الرجل الذي يعتبر مفخرة من الناحية الوطنية والعلمية والدينية ، لم يكتب عنه سوى كاتب فرنسي . أما في اللغة الفارسية فلم يكتب عنه حتى كتاب من أربع صفحات . لست أدري كيف يمكن أن ندعي بأن مرحلة المعرفة والنقاش قد انتهت ، وجاء الآن وقت العمل ، وأنا لا أدعي بأن وقت العمل ليس الآن .

يجب أن يكون الكلام والعمل توأمين ، وتكون المعرفة والتطبيق معا ، وهذه هي سنة النبي محمد ، الذي لم يكن يفصل بين الكلام والعمل ، ولم يقسم الحياة الى فصلين : الأول للكلام فقط ، والثاني للعمل فقط . وإنه لادعاء ساذج اذا قلنا أننا تكلمنا كثيرا ويجب ألا نتكلم بعد الآن .

إننا تأوهنا فقط وصرخنا من الألم دائما . وأنا أيضا أعتقد أنه علينا أن ندع التأوه والأنين . ونبدأ الحديث عن المرض ، بطريقة صحيحة وموضوعية . يجب أن يكون المبدأ الذي نأخذ به أساسا لتفكيرنا وعملنا ، ويجب أن نعرف عليا ونعرف خصائصه ، وأن نعرف أبي ذر وسلمان

وسائر صحابة النبي والامام علي . ومع الأسف ، لا يوجد كتاب قيّم للمطالعة حول هذه الشخصيات والوجوه الانسانية المقدسة ـ هؤلاء الذين نحترمهم من الجهة الانسانية بغض النظر عن قيمتهم الدينية .

وإذا وجد الآن بعض الكتب ، فهي كلها مترجمة لأننا لم نخط سطرا واحدا . ومن الملاحظ في مجتمعنا ، وبالذات في جامعاتنا الدينية ، أن من يفهم القرآن جيدا يعد رجلاً « فاضلاً » وليس « عالما » ، لأن درجة العلماء فوق درجة الفضلاء . مما يعني أن معرفة القرآن ودراسته بدقة وفهمه ، تعتبر فضلا وليس علما ، أي أن قيمته ثانوية . وأن الفضلاء هم الطبقة التي تفسر القرآن وتعرف تاريخ الاسلام والنبي والصحابة . وتمارس هذا المجال . وهؤلاء يطلق عليهم اسم الفضلاء ، أي العلماء من الدرجة الثانية .

بهذا المعنى يجب أن نعتبر النبي والامام علي وأبي ذر من هذه الطبقة ـ أي طبقة الفضلاء ـ وليس من علماء الاسلام .

لهذا السبب أعتقد أن أهم عمل وأوجب مسؤولية وألزم وظيفة علينا اليوم ، هو أن نتحدث بشكل دقيق وعلمي ، ونتحدث عما نعاني ونعرف أمراضنا . لأن الذين بدأوا العمل في مجتمعنا وفي البلاد الاسلامية ، وأرادوا إصلاح مجتمعاتهم ، لم تثمر جهودهم أو كانت ثمارها قليلة ، لأنهم عندما دخلوا مرحلة العمل لم يعرفوا ماذا يصنعون . وطبيعي عندما لا نعرف ماذا نريد ، ألا نعرف أيضا ماذا نعمل . لهذا فإن أول وظيفة علينا تأديتها ، هي أن نعرف ديننا ومدرستنا الفكرية الحقة .

ومع الأسف فإننا ـ بعد قرون طويلة من انتسابنا لهذا الدين ـ علينا أن نبدأ الآن معرفته لا العمل به .

وكما قلت في الحديث السابق ، فإن معرفة الاسلام لها طرق عديدة مختلفة : إحداها معرفة الله ومقارنته بالمعبودات في المذاهب الدينية الأخرى ، ومعرفة كتابنا (القرآن) ومقارنته بالكتب السماوية والدينية الأخرى ، ثم معرفة شخصية (نبي الاسلام) ومقارنته بسائر المصلحين الكبار للبشرية طوال التاريخ . وكذلك معرفة شخصيات الاسلام البارزة وخريجي مدرسته الفكرية والروحية ، ومقارنتهم بأتباع المذاهب الأخرى وحواريي الأديان الأخرى.

وظيفة كل مفكر إسلامي واع في هذا العصر ، أن يعرف الاسلام بهذه الطريقة ، باعتباره المدرسة الفكرية التي من شأنها أن توقظ الفرد والأمة ، وباعتباره الرسالة الانسانية التي تقود

مستقبل البشرية . وعلى كل واع أن يعتبر هذه المسؤولية وظيفة عينية متعلقة به . وأيا كان تخصصه الفكري والعلمي عليه أن يلقي نظرة جديدة على الدين وشخصياته العظيمة من خلال تخصصه . لأن الاسلام له أبعاد مختلفة ، ومجالات كثيرة ، بحيث يمكن كل باحث ، بحسب اختصاصه ، أن يجد جانبا من الجوانب لكي يتأمل ويدقق فيه .

نظريات مستنبطة من القرآن

ولأن دراستي الجامعية كانت في حقل علم الاجتماع أو فلسفة الأديان ، فقد حاولت بدوري أن أدون علم اجتماع ديني على أساس الاسلام ، وبمصطلحات مقتبسة من نصوص القرآن والمصادر الاسلامية .

وقد توصلت الى نتائج طيبة ـ ضمن تحقيقي وتتبعي ـ وأدركت مسائل جديدة لم أتصورها من قبل .

إحدى تلك المسائل ، ما توصلت اليه من مطالعتي للقرآن والسنة وهو عبارة عن نظريات علمية في التاريخ وعلم الأجتماع مستمدة من حياة النبي وطريقة عمله . وهذا الأمر هو غير تحليل القرآن والآيات القرآنية وأحاديث النبي وحياته الاجتماعية والسياسية والأخلاقية ، أو بعض الفلسفات والرؤى في ضوء العلم الحديث ، على سبيل المثال، نفسر آيات القرآن الكونية في ضوء علم الفيزياء،أو نفهم اياته الاجتماعية والتاريخية في ضوء علم الاجتماع والتاريخ . لكن هذه مسألة أخرى : استنباط قضايا جديدة في علم التاريخ والاجتماع والعلوم الانسانية ، من القرآن . يعني أن القرآن أعطاني مبادىء وقوانين جديدة في هذا المجال . بل لقد اكتشفت اطروحة جديدة ونظرية فلسفية في علم الاجتماع والتاريخ . وعندما راجعت التاريخ وعلم الأجتماع وحققت فيهما ، تأكدت عندي تلك النظرية .

بعض المسائل في العلوم الانسانية المعاصرة ، والتي لم تكن مطروحة من قبل ، وجدتها بالاستعانة بالقرآن . إحدى تلك المسائل ، مسألة (الهجرة) . ففي كتاب (محمد خاتم النبيين) من منشورات (حسينية الارشاد) ، بحثت في مسألة الهجرة من الزاوية التاريخية فقط ، بمعنى أن الهجرة كانت مهاجرة جماعة من منطقة الى أخرى . لقد أدركت من لهجة القرآن بالنسبة الى الهجرة والمهاجرين ، وكذلك من حياة النبي ومن نظرة الاسلام الى ذلك ، أدركت أن الهجرة ـ خلافا لما يتصوره المسلمون ـ ليست مجرد حادثة تاريخية . فتصور المسلمين للهجرة هو أن جماعة من أصحاب النبي قاموا بأمر من النبي بالهجرة من مكة الى الحبشة او المدينة . أما الهجرة في التاريخ فهي عبارة

عن انتقال الأقوام البدائية أو شبه المتحضرة من منطقة الى أخرى ، على أثر عوامل طبيعية وجغرافية أو سياسية .

والهجرة عند المسلمين مجرد حادثة وقعت في حياة النبي والمسلمين . أما أنا ، ومن خلال مراقبة أسلوب القرآن في التحدث عن الهجرة ، فقد أدركت أن الهجرة هي قانون فلسفي واجتماعي عميق . وبمراجعة التاريخ عرفت أن الهجرة قانون اجتماعي عظيم جدا وجديد، وليس بهذه البساطة التي يذكرها التاريخ والمؤرخون . بل أن فلاسفة التاريخ أيضا لم يفهموا الهجرة بهذه الصورة الدقيقة التي سأعرضها ، وهي أن الهجرة عامل من عوامل التطور والتمدن طوال التاريخ . فمجموعة المدنيات السبع والعشرين في التاريخ التي نعرفها الى الآن ، كلها وليدة هجرات تمت من قبل ، ولا يوجد استثناء واحد لهذه القاعدة . ومن هذه الناحية ، لا توجد قبيلة واحدة كانت بدائية ثم تمكنت صدفة أن تتحضر وتغيرت ثقافتها وأوجدت ثقافة جديدة متقدمة ، من دون أن تتحرك وتهاجر من أرضها الى أرض أخرى .

لقد استخرجت هذه المسألة في التاريخ وعلم الاجتماع من عبارات القرآن وأوامره المستمرة بالهجرة ـ وهي أوامر عامة لكل المؤمنين . فكل الحضارات في العالم ، سواء كانت آخرها وأحدثها وهي حضارة اميركا الحديثة ، أو أقدم المدنيات التي نعرفها وهي الحضارة السومرية ، إنما وجدت كلها على أثر الهجرات . مما يعني أن المجتمع البدائي ظل بدائيا طيلة بقائه في أرضه ، وتمكن ان يتحضر وتغيرت حالته جذريا بعدما هاجر الى أرض ثانية وأقام فيها . وبناء عليه ، فإن كل الحضارات كانت وليدة هجرة المجتمعات البدائية . وهكذا توصلت الى فهم العديد من المواضيع والمسائل بفضل هذه الطريقة . إن القرآن والاسلام ساعداني ـ بقدر معرفتي لهما ـ على فهم هذه المسائل المتعلقة بعلم التاريخ والاجتماع بشكل أفضل وأدق ، وبشكل جديد .

حينئذ اكتشفت انه يمكن عن طريق الإصطلاحات القرآنية أن نستخرج الكثير من المسائل العلمية المطروحة ، حتى في أحدث العلوم ، العلوم الانسانية .

ان الموضوع الذي أريد ان أطرحه الآن في علم الاجتماع الاسلامي هو أن أهم مشكلة في علم التاريخ والاجتماع هي معرفة العامل الاساسي للتغيير الاجتماعي والتحول والنهضة في المجتمعات . ما هو العامل الحقيقي الذي يحدث تغييراً مفاجئا ، ويولد التحول في المجتمع ، أو يسبب اضمحلال المجتمع او انحطاطه ؟ ما هو العامل الذي يوجد النهضة والحركة التغييرية ، ويدفع المجتمع الى تغيير روحه وهدفه وشكله واتجاهه مرة واحدة خلال قرن أو قرنين من الزمن ، فتتغير علاقاته الفردية والاجتماعية بشكل جذري ؟

هذا السؤال كان ولا يزال مثاراً للبحث منذ قرون ، خصوصا منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى الآن . وقد طرح بوضوح ودقة وباستمرار من قبل المدارس الاجتماعية والتاريخية المختلفة . والمسألة التي كانت تطرح باستمرار : ما هو محرك التاريخ ، أو العامل الاساسي في تغيير المجتمع البشري وتحوله ؟

وقد انقسمت المدارس الاجتماعية واختلفت في الاجابة على هذا السؤال ، لأن كل مدرسة ركزت على عامل معين . بعض المدارس الفكرية لا تعتقد بالتاريخ اطلاقا ، اذ تعتبره سلسلة من الاحداث الماضية لا قيمة لها ، وترفض ان يكون لعلم الاجتماع أية قوانين ثابتة او مبادىء أو مقاييس . فالفوضوية مثلا ، لا تؤمن بفلسفة علم الاجتماع والعلوم الانسانية ، وتحمل نظرة سيئة حيالها لانها تؤمن بالفوضى وتعتبر أن سعادة الانسان وراحته هما في نفي القوانين الاجتماعية . وهناك نوع من الفوضوية العلمية التي لا تقر بفلسفة الاجتماع والعلوم الانسانية ، لان اصحاب هذه النظرية يعتقدون بأن التعامل الاساسي هو الصدفة ، ويقولون أن التغييرات والحركات والتحولات ومراحل الرقي والانحطاط في حياة الشعوب كلها تحدث على أثر الصدفة . مثلا ، فجأة يحمل العرب على الفرس ، وصدفة ينهزم الفرس أمام العرب ، وبعدها يسلم الايرانيون . وصدفة يحمل جنكيز خان على ايران ، وتضعف ايران أمام الجيش المغولي وتستسلم ، ويدخل المغول الى ايران . . . ثم تتفاعل الثقافة ونمط الحياة المغولية ، مع نمط الحياة الايرانية الاسلامية ، ويحدث تغيير ما . وهكذا الحرب العالمية الاولى ، فانها نشبت بالمصادفة أيضاً . كذلك الحرب العالمية الثانية التي كان من الممكن ألا تحدث . والخلاصة ان هؤلاء يعتبرون الصدفة عاملا للتغيير والتحول .

وهناك جماعة أخرى مكونة من الماديين الذين يؤمنون بالجبرية التاريخية ، ويعتقدون ان التاريخ والمجتمع ـ منذ البداية وحتى الآن ـ أشبه بشجرة خالية من الارادة . هذه الشجرة كانت بذرة ثم انفلقت وفتقت التراب وخرجت من الأرض ، ثم صارت لها جذور وسيقان وغصون وأوراق ، ونمت وأثمرت ـ كل ذلك حدث حسب قوانين جبرية . يأتي الشتاء فتجف أوراقها وغصونها ، وفي الربيع تورق وتزهر ثم تخضر وتسمق وأخيرا تجف وتموت .

ان هؤلاء القائلين بالحتمية التاريخية ، يعتقدون بأن المجتمعات الانسانية تسير هي الاخرى وفق قوانين جبرية . . وهذه القوانين الجبرية التي تحكم حياة المجتمعات هي مثل القوانين الجبرية الموجودة في الطبيعة . وعلى هذا الاساس فان الافراد لا يمكنهم التأثير على مصير مجتمعهم أو تغييره ، لأن المجتمع عبارة عن ظاهرة طبيعية طبقا للعوامل والقوانين الطبيعية .

وهناك جماعة ثالثة تقدس أبطال التاريخ والشخصيات الممتازة ، وتضم الفاشيين والنازيين

والعلماء الكبار من أمثال كارليل الذي وضع كتابا عن حياة نبي الاسلام ، وأمرسون وغيرهم . هؤلاء يعتقدون أن القوانين مجرد أداة تستخدم وليس لها دخل في تغيير المجتمع ، وكذلك الافراد العاديون والمتوسطون ـ لا دور لهم في تغيير المجتمع لانهم أيضا بيد من يستخدمهم . والعامل الوحيد الذي يقوم باصلاح المجتمع وتغييره ودفعه الى الامام او تدميره ، يتمثل في الشخصية البارزة فيه فقط .

امرسون ، على سبيل المثال ، يقول : قدموا لي عشرة من الشخصيات الكبيرة ، حتى اخبركم عن تاريخ المجتمع البشري قبل أن أقرأه . عرفوني بنبي الاسلام حتى أخبركم عن تاريخ الاسلام ، وصفوا لي حياة نابليون حتى أعرض لكم تاريخ اوروبا الحديث . ان مصير المجتمع في نظر هؤلاء هو بيد الشخصيات الاجتماعية الكبيرة التي يتشكل منها قادة المجتمعات . وعلى هذا فان سعادة المجتمع وشقاءه لاتتحكم بهما عامة الشعوب ، ولا العوامل والقوانين الطبيعية والاجتماعية الجبرية ، ولا الصدفة ، وانما كل ذلك يعود الى الشخصيات والعظماء الذين يظهرون في بعض الاحيان فيغيرون تاريخ مجتمعاتهم ، وربما غيروا مصير البشرية كلها .

اما كارليل فيكتب عن حياة النبي محمد يقول : ان نبي الاسلام محمدا عندما دعا أبناء عشيرته الاقربين فكذبوه كلهم، كان علي غلاما يبلغ العاشرة فنهض واستجاب لدعوة النبي ، وبايعه وصدقه . وهنا يستنتج كارليل بحسب نظريته وطريقة تفكيره هذه المعادلة : « عندما التقت يد علي الصغيرة تلك اليد الكبيرة (اي يد محمد) تغيرت مسيرة التاريخ » .

وهناك في المقابل نظرية اخرى تقوم على اساس أن الناس وكافة أبناء الشعب قد يتدخلون مباشرة في تغيير مصيرهم . لكن ما من مدرسة فكرية أو نظام ديمقراطي ، سواء كان قديما او حديثا ، يعتبران الناس هم العامل الاساسي في تغيير المجتمعات وتطورها . فالمدارس الديمقراطية تعتقد ان أحسن أنظمة الحكم هي التي يكون للشعب فيها رأى ومشاركة . ولكن منذ ديمقراطية « اثينا » وحتى الآن لم تأت أية نظرية لتقول ان سواد الناس يشكلون العامل الحاسم للتغيير الاجتماعي والتحول التاريخي . ان علماء الاجتماع الاكثر ديمقراطية يعتقدون ان أحسن اشكال الحكم والانظمة الاجتماعية والسياسية هي التي يكون للشعب فيها حق التدخل والاختيار ، والتي يعطي فيها رأيه ويختار بنفسه الحكومة . لكنهم في الوقت نفسه لا يعتبرون الشعب ، العامل الاساسي للتغيير والتحول الاجتماعي ، بل يعتقدون اما بعامل الجبر الطبيعي والتاريخي ، أو بعامل الشخصيات الممتازة والصفوة ، أو عامل الصدفة ، وربما المشيئة الالهية .

كما أن الذين يمجدون الشخصيات ينقسمون الى قسمين : قسم يعتقد أن شخصية كبيرة ،

مثل موسى او عيسى او بواذ . ، تظهر وتغير المجتمع ، وهؤلاء يقدسون الابطال . وقسم آخر يعتقد انه في البداية تظهر شخصية ما ، ثم أن جماعة من الصفوة والخواص والنوابغ تلتقي حولها فتشكل جماعة متعاونة . وهذه الجماعة من الصفوة تقود المجتمع في الطريق الذي تريد ، ونحو الهدف الذي تختار . ونظرية هؤلاء تقديس الصفوة .

اما في الاسلام والقرآن ، فلا يوجد أي مكان لاي من هذه النظريات . ان اعظم شخصية انسانية في نظر الاسلام هي شخصية النبي ، واذا كان الاسلام يعطي لشخصية النبي هذا الدور باعتبارها العامل الاساسي لتغيير المجتمعات والتاريخ ، لكان من اللازم ان يعتبر ان الانبياء ، وخاصة نبي الاسلام محمد ـ هم عامل التغيير والتحول الاجتماعي . لكن الامر ليس كذلك ، فالقرآن ذكر أوصاف النبي ورسالته والدور الذي يقوم به ، وهو دور المبلغ للرسالة ، وان عليه البلاغ وليس أكثر ، فهو مسؤول عن تبليغ الرسالة ، وهو بشير ونذير .

وعندما يتأثر النبي من عدم اهتداء الناس وعدم قدرته على هدايتهم ، فان الله يبين له انك مسؤول فقط عن تبليغ الرسالة ولست مسؤولا عن رقي الناس أو انحطاطهم ، وانما هم المسؤولين عن ذلك .

ونجد في القرآن الكريم أن النبي لم تعرض شخصيته كعامل وحيد وأساسي للتغيير الاجتماعي وأحداث التحول التاريخي ، بل يعتبر أنه مبلغ يقوم بتبليغ الرسالة وتوضيح الحقيقة للناس ، وتنتهي رسالته عند هذا الحد (ان عليك البلاغ) . وللناس بعد ذلك ان يتبعوا الرسالة ويختاروا الحقيقة أولا يفعلوا ذلك : من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . . .

كما لا مكان للصدفة في قاموس هذا الدين لان جميع الامور بيد الله . ان الصدفة بمعنى وجود حادثة بدون علة وبدون هدف في نظام الكون ، لا يمكن تصورها لا في الطبيعة ولا في المجتمع الانساني . وعندما يأتي القرآن على ذكر الشخصيات البارزة في التاريخ ـ فانه يذمها ان كانت ظالمة كافرة . واذا ذكر شخصية صالحة خيرّة فانه لا يعتبرها عاملا ذا تأثير في تغيير مجتمعها .

والحقيقة ان الجماعة التي يخاطبها الدين ويتوجه اليها كل نبي ، تشكل العامل الرئيسي والمؤثر للتغيير الاجتماعي في نظر الاسلام . على هذا الاساس نلاحظ ان المخاطبين في القرآن هم « الناس » . فالنبي مبعوث الى الناس ويتوجه في خطابه الى الناس ، ويجيب على أسئلة الناس . أما عامل التغيير والتحول والرقي أو الانحطاط فهم الناس ، ان مسؤولية المجتمع والتاريخ تقع على عاتق الناس .

كلمة « الناس » كلمة قيمة وعظيمة جدا ، ولا تقابلها في القيمة كلمة أخرى . وعلى الرغم

من ان هناك كلمات مرادفة لها ، فان الكلمة الوحيدة التي تشبهها من حيث الوزن واللفظ هي كلمة «ماس = M ass » وتعني في علم الاجتماع عامة الشعب ، بدون ملاحظة مميزاتهم وخصوصياتهم الطبقية ، او الفروق الاجتماعية التي تميز جماعة عن أخرى .

ولفظة « الناس » تشتمل على هذا المعنى بالضبط ، ألا وهو عموم النوع الانساني بدون اضافة معنى آخر . بينما كلمة الانسان أو البشر وما يرادفها تعطي المعنى نفسه ، ولكن باضافة صفة اخلاقية أو اعتبار معين . . . (مثلا يقال البشر مقابل الحيوان ، أو الانسان مقابل الحيوان ، ثم يقسم الى انسان مؤمن وتقي وغير ذلك) .

انطلاقا من هذا نستنتج ان الاسلام هو أول مدرسة اجتماعية تعتبر عامة الناس المصدر الحقيقي والعامل الاساسي والمسؤول المباشر عن تغيير المجتمع والتاريخ ، وليس النخبة المختارة كما يقول نيتشه ؛ ولا الاشراف والارستقراطيون كما يقول أفلاطون ؛ ولا العظماء والقادة كما يقول كارليل وامرسون ؛ ولا أصحاب الدم الطاهر ، كما يقول الكسيس كاريل ، ولا المثقفون أو رجال الدين .

وتبرز أهمية هذه النقطة في العقيدة الاسلامية عندما نقارنها بالنظريات الاخرى والمدارس الفكرية المشابهة للاسلام . فالى من تتوجه تلك المدارس في خطابها ؟ قسم منها يخاطب الطبقة المتعلمة والمثقفة والمفكرة ، والقسم الآخر يخاطب الطبقات الممتازة في المجتمع ، وبعضها تتوجه الى العنصر المتفوق ، وبعضها تتوجه الى « سوبرمان » . وهناك مدارس اجتماعية تهتم بطبقة خاصة من المجتمع كالبروليتاريا أو البرجوازية .

أما الاسلام فلا يعترف بهذه الامتيازات والاعتبارات ، وانما يرى ان العامل الرئيسي في تغيير المجتمع هم كافة الناس بدون أي امتياز طبقي أو تفرقة عنصرية أو أية خصوصية أخرى .

مسألة ثانية يمكن استنتاجها من القرآن ، وهي انه في الوقت الذي يكون « الناس » هم المخاطبون في القرآن وهم مصدر التغيير والتحولات الاجتماعية ويتحملون المسؤولية ، فان العوامل الاخرى - أي الشخصية والصدفة والسنن - لها نصيب من التأثير في المجتمع ايضا ، وعرضت كعوامل اضافية وثانوية .

اذن . . في الاسلام أربعة عوامل تشترك في التغيير وايجاد التحولات الاجتماعية وهي : الشخصية ، والسنّة ، والصدفة ، والناس .

والسنة - كما يستنتج من القرآن بهذا المعنى - هي أن المجتمع يسير على أساس ثابت ،

وبتعبير القرآن ، يسير على سبيل معين ، وعنده مسلك ومنهج خاص . فالمجتمعات تتضمن قوانين جبرية وحتمية لا تتغير . والمجتمع يشبه الكائن الحي ، مثل الجسم الذي تحكمه قوانين طبيعية وعلمية جبرية لا تتغير .

لذلك فان كل التحولات والتغييرات الاجتماعية تتم على اساس قوانين جبرية وسنن لا تتغير ، هي التي تشكل ركيزة الحياة الاجتماعية .

من هنا نجد ان الاسلام يقترب قليلا من الجبرية التاريخية والاجتماعية ، لكن الاسلام يقول شيئا آخر يعتبر تعديلا في قانون الجبرية ، وهو أن المجتمع الانساني في نظر الاسلام - أي الناس - مسؤول ، وكل فرد من افراد المجتمع مسؤول عن تعيين مصيره : (**لها ما كسبت ولكم ما كسبتم**) و (**ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**) وقوله تعالى (**كل نفس بما كسبت رهينة**) . كل هذه تعني المسؤولية الفردية والاجتماعية .

بناء عليه ، فان الفرد والمجتمع الانساني كلاهما مسؤولان عن أعمالهما ومسؤولان أمام الله ، وان كلا منهما يصنع مصيره بيده .

في علم الاجتماع ، يوجد عاملان متناقضان ظاهرا ، احدهما يؤكد مسؤولية وحرية الانسان في تغيير مجتمعه وتطويره ، والآخر يشير الى عامل القوانين الجبرية والقطعية والعلمية الخارجة عن اختيار الانسان ، والتي توفر أساسا ثابتا لحركة المجتمع .

وبحسب علماء الاجتماع تختلف نظرة القرآن الى هذين العاملين المتناقضين : فهو ينظر الى ان المجتمع له قوانين جبرية وقطعية لا تتغير ، وان الانسان باعتباره فردا من الناس عنده مسؤولية تجاه المجتمع في تغييره وتطويره . فهما ليسا غير متناقضين فحسب ، بل ويكمل أحدهما الآخر . وهكذا في الطبيعة ، فان المهندس الزراعي مسؤول عن تأبير الاشجار وتثميرها وتنمية النباتات ، ومسؤول عن استخراج أحسن الثمار من هذه الاشجار ، كما أنه مسؤول عن سقي ورعاية هذه الاشجار وتزيينها . لذلك فان المهندس الزراعي هنا يملك كامل الاختيار ، وبالتالي فهو مسؤول . ولكن من ناحية ثانية نعرف جيدا ان هناك قوانين في علم النباتات يتوقف عليها تطور الثمار والنباتات ، لانها قوانين ثابتة وجبرية لا تتغير . فعلى هذا الاساس ، يمكن الانسان عبر التوسع في علمه واطلاعه ان يستخدم القوانين الموجودة والثابتة في النبات بشكل أحسن وأجدى . فالمهندس الزراعي لا يتمكن من وضع قانون جديد في علم النبات ، أو ابطال قانون ثابت من قوانينه ، بل القوانين الموجودة في الطبيعة تفرض نفسها عليه لا محالة ، ولا يقدر أن يغيرها . ولكن يمكنه ان يستخدم تلك القوانين بطريقة علمية . وعن طريق استخدام القوانين نفسها ، يستطيع

ان يحول الثمار الرديئة والمتوسطة الى جيدة وممتازة .

وهكذا مسؤولية الانسان في المجتمع . أي أن المجتمع ، مثل المزرعة والبستان ، قائم على أساس السنن الالهية وينمو ويتكامل ، والانسان مسؤول في هذا المجتمع ، ولا يمكنه أن يتخلص من المسؤولية معتمدا على الجبرية الخيّامية أو الحتمية التاريخية وما الى ذلك . ولا يقدر أن يبعد نفسه عن المسؤولية تجاه المجتمع ومصيره . فالقرآن في الوقت الذي اعترف بأن المجتمع يسير وفق قوانين ثابتة لا تتغير ، فانه لم ينف مسؤولية الانسان في هذا المجتمع ، لان الانسان في نظر الاسلام مسؤول عن معرفة تلك القوانين الاجتماعية وعن تسخيرها لمصلحة تكامل المجتمع ، ولكن بأية وسيلة ؟ الجواب : بمعرفته .

لماذا يكون المهندس الزراعي أكثر مسؤولية في تنمية مزرعة ما وزيادة محصولها ؟ لانه أكثر اطلاعا على قوانين الزراعة والنبات ، وبالتالي يتمتع بحرية أكبر في تغيير مصير المجتمع وتطويره .

الدين الاسلامي كمدرسة علمية في علم الاجتماع ، يرى أن تطور المجتمع لا يتوقف على الصدفة ، لان المجتمع ككائن حي له قوانين ثابتة لا تتغير . أكثر من ذلك ، الانسان عنده الحرية والارادة وبواسطتها وعبر التدخل في تلك السنن والقوانين عند العلم بها ، فانه يستطيع أن يخطط وأن يضع أسسا لمستقبل أفضل للفرد والمجتمع . من هنا تتأكد مسؤولية الانسان من جهة ، ويتولد الاعتقاد بأن المجتمع كأي كائن حي يقوم على قوانين ثابتة ويمكن اثباتها علمياً ، من جهة أخرى . ومن وجهة نظر علم الاجتماع قد يكون هذا أحد معاني الحديث القائل « لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين »[1] الذي صدر حول مسألة الجبر والاختيار .

فمن ناحية يوجد الانسان (الارادة والاختيار) ، ومن ناحية ثانية المجتمع (القوانين الثابتة) . وبتعبير القرآن ، هناك « السنة » التي لا يمكن تغييرها ، يقابلها الانسان المسؤول المباشر عن حياته الفردية والاجتماعية ، والجمع بينهما هو الامر بين الامرين . عليه ، فان الانسان حر في عمله واختياره ، ومجبر في ممارسة هذه الحرية ، على أن يتبع القوانين الموجودة في الطبيعة .

حتى عامل « الشخصية » في الاسلام فانه ليس عاملا مبدعا هو الآخر . فحتى الانبياء لا يأتون بقوانين جديدة لحياة المجتمع ، لان فضل الانبياء ـ بصرف النظر عن درجاتهم في النبوة ـ على سائر المفكرين والمصلحين هو أنهم اعرف بسنن الله السائدة في العالم والطبيعة . وعلى هذا الاساس فانهم كانوا أقدر على استخدام حريتهم لتحقيق أهدافهم الاجتماعية . وثمة حقيقة أبرزها

---

(١) قول منسوب الى الامام جعفر الصادق .

التاريخ جيدا هي ان الانبياء كانوا أكثر نجاحا من سائر المصلحين . فالمصلحون طرحوا أحيانـا أحسن المقولات ورفعوا الشعارات الانسانية في كتبهم ومقالاتهم ، لكنهم لم يتمكنوا من تغيير مجتمع أو تأسيس مدينة ، بينما الانبياء صنعوا حضارات ومجتمعات وغيروا التاريخ . ليس لانهم وضعوا قوانين جديدة مقابل القوانين الالهية ، كما قد يقول الفاشيون وعبدة الابطال . انما بقوة النبوة والرسالة ومواهبهم الخارقة للمادة ، أدركوا سنة الله الموجودة في الطبيعة والمجتمع وطبقوها ، وبتحكيم اراداتهم واتباعهم لتلك القوانين ، حققوا اهدافهم ونفذوا رسالتهم في الحياة .

وهكذا ، الصدفة بمعناها الفلسفي لا يمكن أن توجد في الاسلام ، لأن الله هو الذي يدبر الامور ويتصرف في أحداث الكون مباشرة . ولان الصدفة ليس لها مبرر منطقي أو هدف ، فانه يستحيل ان تظهر في المجتمع أو الطبيعة او الحياة .

لكن هناك نوع من المصادفات ، اذا فهم بمعنى خاص ، يمكن أن يؤثر في المصير البشري . على سبيل المثال : يظهر جنكيز خان في المغول ، وبحسب السنة الاجتماعية يسيطر على الأوضاع ويتحول الى قوة عظمى . ولكن هزيمة ايران امامه هي نوع من المصادفة ، وكان يمكن ألا يقع مثل هذه الهزيمة . ان هذا النوع من المصادفات يمكن ان يؤثر على مصير بعض المجتمعات .

وباختصار ان العوامل المؤثرة في مصير المجتمعات هي أربعة : « الشخصية » و « الصدفة » و «سنة الله في خلقه» و «الناس» . وفي نظر الاسلام ان أكثر العوامل أهمية وتأثيراً اثنان : «الناس» و «السنة» ، لان الناس تمثل اردة جماهير الشعب في حين أن السنن هي القوانين العلمية الموجودة في المجتمع .

الشخصيات والعظماء في الاسلام هم اولئك الذين يدركون السنن الالهية جيدا عن طريق الكتاب (بمعنى الكتاب الخاص في الاسلام أي الحكمة او الهداية) فهؤلاء اكتشفوا تلك السنن وهذا هو سر انتصارهم .

وأما تأثير كل عامل من هذه العوامل الاربعة في تغيير المجتمع فيتوقف على الوضع الـذي يعيشه ذلك المجتمع ، والمرحلة الفكرية والاجتماعية التي يعاصرها . ففي المجتمعات التي يكون فيها الناس ، أي أفراد المجتمع متقدمين فكريا ومتميزين بثقافة راقية ، يكون تأثـير الشـخصية ضعيفا ، اما في المجتمعات القبلية المتأخرة فالشخصية لها تأثير أشد .

وهكذا ففي كل مرحلة من مراحل التخلف أو التقدم في المجتمـع يكون لواحـد من هذه العوامل الأربعة المذكورة تأثير أكثر من العوامل الثلاثة . وفي الاسلام كان لشخصية النبي محمد أثر فعال وعظيم في تحقيق التحول والتغيير والنهضة وايجاد حضارة المستقبل ، وتغيير مسيرة التاريخ ،

لان النبي محمد ظهر في منطقة جغرافية خاصة في شبه الجزيرة العربية ، حيث يبدو التمدن شبيها بالموقع الجغرافي : انها شبه جزيرة محاطة بالمياه من ثلاث جهات ، ولكنها مع ذلك تشكو من العطش والجفاف ، وهي كذلك تجاور الحضارات الكبرى في التاريخ . فمن الشمال حضارة اليونان وبيزنطة ومن الشرق حضارة ايران ، ومن الجنوب الشرقي حضارة الهند ، ومن الشمال الغربي الحضارة الآرامية ، وأديان موسى وعيسى وزرداشت والحضارات الآرية والسامية . كل الحضارات والمدنيات الموجودة في زمن ظهور النبي محمد كانت تحيط بالجزيرة العربية ولكن مثلما كانت الجزيرة من الناحية الجغرافية مطلة على عدة بحار من دون أن يصلها منها بخار الماء ، فمن الناحية الحضارية أيضا لم يكن يصلها أثر من هذه الحضارات المحيطة بها .

اذن ، النبي يظهر في ظروف جعلت شخصيته من وجهة نظر عالم الاجتماع العامل الاكبر في تغير وتطوير المجتمع والتاريخ وفي نظر المؤرخ يعتبر ظهور النبي أعظم حدث تاريخي في القرن السابع في شبه الجزيرة ، اذ استوعب كل ما حوله من الحضارات وأوجد حضارة كبيرة ومجتمعا عظيما .

عندما يدرس المؤرخ هذه الحقبة التاريخية أو هذه المنطقة التي كانت تعيش جدبا ثقافيا وفراغا حضاريا وكان أهلها يعيشون في أدنى المستويات الفكرية والاجتماعية فانه ينزع الى نسب هذا التحول الحضاري والتاريخي الى شخصية محمد بن عبد الله مما يضفي على شخصية نبي الاسلام وضعا خاصا فريدا حقا .

هناك عوامل رئيسية خمسة تصنع شخصية الانسان : أولها الام التي تصوغ بنية الانسان وأبعاده الروحية . يقول اليسوعيون : أعطونا طفلكم حتى يبلغ السابعة من عمره ، وبعدئذ أينما ذهب يبقى يسوعيا طيلة حياته . فالام تربي روح الطفل بكل رقة وعطف وبكل عاطفة وتلقنه الدروس الاولى بطرق خاصة بها حين يكون رضيعا . والثاني دور الاب الذي يصوغ بعد الام الابعاد الاخرى في شخصية الطفل. والعامل الثالث الذي يبني الابعاد الظاهرية للانسان ، هو المدرسة. العامل الرابع هو البيئة الاجتماعية ، فكلما كانت هذه البيئة واسعة وكبيرة كان تأثيرها على الانسان اكثر. على سبيل المثال، إذا عاش الانسان في قرية فان تأثيرها التكويني عليه يكون أقل شأنا من المدينة . وأما العامل الخامس في تكوين شخصية الانسان فهو الثقافة العامة ، سواء الثقافة القومية او العالمية.

التربية هي عبارة عن صياغة روح الانسان بشكل خاص ووفق أهداف معينة ، لأن الانسان لو أهمل وترك لنمى بطريقة قد لا تنفع للحياة أو لاهدافنا ، ولذلك نضع له قوالب معينة

حتى ينمو ضمنها ويتربى كما نريد له وكما يتطلب منه الزمان والوضع الاجتماعي .

أما بالنسبة الى حياة نبي الاسلام الذي تعتبر شخصيته العامل الاكبر في ذلك التحول التاريخي ، فانهُ لم يكن لاي عامل من هذه العوامل الخمسة المذكورة تأثير في روحه .

لقد كان مقصودا أن لا يفرض عليه أي قالب من القوالب الفكرية والاجتماعية أو أي شكل من أشكال التربية المصطنعة، وبالطريقة المعهودة في زمانه ومحيطه ، لان هذا الرجل جاء ليحطم تلك القوالب المعهودة. ولو تربى هو ضمن واحد منها فكيف كان يمكنه أن يحقق رسالته؟

على سبيل المثال كان يمكن أن يصبح حكيما كبيرا، ولكن في القوالب اليونانية أو يصبح فيلسوفا عظيما ،ولكن في قوالب موجودة عند الفرس مثلا. أو عالما للرياضيات أو شاعرا بارزا طبقا للقوالب السائدة في عصره. ولكنه بعث لينمو في محيط فارغ من الثقافة والمدنية حتى لا تتأثر شخصيته بأي عامل من العوامل الخمسة .

لذا ما أن يفتح عينيه حتى يفقد أباه ،وعلى رغم وجود أمه فان اليد التي تريد حفظه بعيدا عن كل قالب تأخذه الى البادية . فقد كانت العادة المتبعة عند العرب حينذاك ان يرسلوا اولادهم الى البادية لقضاء فترة الرضاعة ولحولين كاملين ، وبعدئذ كانوا يعيدونهم الى المدينة ليتربوا في أحضان الأمهات .

ولكن محمدا ، خلافا للسنة المتبعة ، عاد ثانية الى البادية حتى الخامسة من عمره بعد أن أنهى فترة الرضاعة وحمل الى مكة ، وبعد مدة توفيت أمه . وهذه التدابير الدقيقة المليئة بالحكمة رافقت طفولة انسان عليه ان يحطم كل القوالب اليونانية والشرقية والغربية واليهودية والمسيحية والزرادشتية ، ليصنع قالبا جديدا . لذلك نراه وقد عاش مصونا من كل القوالب الموجودة وبقي بعيدا عن التأثر بها لتصوغ شخصيته يد الغيب نقيا طاهرا كما قال : « أدبني ربي فأحسن تاديبي » .

نلاحظ انه لم يعش في مكة ولم يخالط اهلها كثيرا حتى لا يتلوث بالمحيط الإجتماعي ، بل بعد اجتياز مرحلة الصبا ودخول مرحلة الشباب ، تجذبه تلك اليد المدبرة الى البادية مرة اخرى عن طريق التزام معرفة الرعي ليعيش بعيدا في شبابه عن البلد والبيئة الاجتماعية، فلا يتأثر بقوالبها المعهودة ولا تؤثر شوائبها على روحه النقية . وفي سبيل أن لا تؤثر فيه روح العصر الذي عاش فيه فانه يولد في مجتمع لا يملك ثقافة عامة ومدنية . وهو أيضا أمي ـ أي لا يعهد القراءة والكتابة ـ حتى لا يتأثر بقالب الدراسة والمدرسة. نحن نلاحظ كذلك ان الامتياز الاكبر الذي حظي به النبي الاكرم

الذي كان عليه ان يقوم بتلك المهمة يكمن في تحريره من كل الاشكال والقوالب المعهودة في عصره والتي تصوغ الانسان تبعا لنماذج سائدة .

اذ على الرجل المعد لاطفاء بيوت النار المعبودة من دوّن الله ، واغلاق الاكاديميات الرومانية وفتح (المسجد) في مقابلها ، والذي عليه أن يحطم كل القوالب العنصرية والقومية والاقليمية الضيقة ، ان يكون بعيدا عن كل قالب من هذه القوالب البالية . لذلك نجد ان والده سلب منه وهو جنين حتى لا يترك على شخصيته أي أثر أو بعدا معينا ، كما انه يبقى بعيدا عن حضن أمه حتى لا تؤثر عواطف الامومة وحنانها ودلالها في روح يجب ان تكون مشبعة بالصلابة والقوة ، بدل الرقة والنعومة والدلال . ثم أنه يولد ويعيش في شبه الجزيرة العربية ، وهي منطقة جافة امية ، حتى لا تعلق بهذه الروح الكبيرة أية شائبة من شوائب الثقافات والمدنيات والاديان السائدة . لان روحا عليها ان تتحمل أعظم مسؤولية وان تحقق رسالة غير عادية يجب أن لا تتقولب بأي قالب عادي ولا تتشكل بأي شكل من الاشكال المتعارف عليها .

لكن هذا الحرمان الظاهري كان في الحقيقة الامتياز الاكبر لانسان يقع على عاتقه أكبر دور في أكبر حدث في التاريخ .

الرؤية التوحيدية للعالم *

ان رؤيتي للعالم هي التوحيد . والتوحيد ، بمعنى وحدانية الله ، مقبول من جميع التوحيديين (الوحدانيين) . ولكن في نظريتي ، ان التوحيد كرؤية للعالم يعني اعتبار الكون بأكمله وحدة بدلا من تقسيمه الى الدنيا والآخرة ، والطبيعة وما هو فوق الطبيعة ، والجوهر والمعنى ، والروح والجسم . ويعني أيضا اعتبار كل الوجود كشكل واحد ، كجسم واحد ، حي وواع ، يملك ارادة وفكرا وشعورا وهدفا .

ثمة عدد كبير من الناس يؤمنون بالتوحيد كنظرية فلسفية ـ دينية تعني فقط أن « الله واحد ، وليس أكثر من واحد » . أما بالنسبة الي ، فالتوحيد هو رؤية للعالم ، وانني مقتنع بأن القرآن يراه كذلك . كما أنظر الى الشرك بالاسلوب نفسه . فهو رؤية للعالم تعتبر الكون بمثابة تجمع متنافر، مليء بالتناقضات، غير واحد وغير متجانس ، له أقطاب مستقلة ومتعارضة ، واتجاهات متصارعة ورغبات مختلفة ، وحسابات وتقاليد وأهداف وارادات منفصلة عن بعضها البعض . ان التوحيد يرى العالم كامبراطورية ، بينما يراه الشرك كنظام لقطاعي .

والاختلاف بين رؤيتي للعالم والرؤية المادية أو الطبيعية ، يأتي من كوني أنظر الى العالم ككائن حي ، له ارادة ووعي ونظر ، ومثل أعلى وهدف . ومن هذا المنظار ، يصبح الوجود كائنا حيا يملك نظاما واحدا متجانسا ، له حياة واحساس وهدف . تماما كأي انسان كبير مطلق . فالانسان يشبه العالم ، ولكنه عالم صغير نسبي وناقص . بتعبير آخر ، اذا أخذنا انسانا يتميز بالوعي والقدرة على الابداع ورسم الهدف ، على أن يكون في الوقت نفسه مثاليا بدرجة عليا من كل النواحي ، ومن ثم كبرناه الى درجة كبرى ، فاننا نصبح أمام العالم .

---

* من مجموعة محاضرات للدكتور شريعتي نقلت الى الانكليزية تحت عنوان « علم الاجتماع الاسلامي » وصدرت عن « ميزان برس » ، بركلي ، الولايات المتحدة ، ١٩٧٩ .

ان العلاقة بين الانسان والله ، بين الطبيعة وما هو فوق الطبيعة ، وبين الطبيعة والله ، (**إنني استخدم هذه العبارات بشيء من الاشمئزاز**) هي كالتي تربط النور بالمصباح الذي يبعثه ، وكذلك العلاقة التي تربط ما بين شعور الانسان وأحد أعضائه . فاحساسه ليس منفصلاً أو غريباً عن أي من أعضائه ، ولكنه لايشكل جزءا من العضو أو العضو نفسه . . . وفي الوقت نفسه يصبح العضو ميتاً ، لا معنى له ، بدون احساس الفرد به[1] . وهكذا ، فانني لا أؤمن بالحلولية، أو الشرك ، أو التثليث ، أو المثنوية ، بل أؤمن بالتوحيد فقط ـ الوحدانية ـ ان التوحيد يشكل نظرة خاصة الى العالم ، تبرهن على الوحدة الكونية للوجود ، وحدة بين ثلاثة أقانيم منفصلة بعضها عن البعض ، الله والطبيعة والانسان ، ولها جميعاً اتجاه وارادة وروح وحركة وحياة واحدة .

وفي النظرة التوحيدية الى العالم ، ينقسم الوجود الى ناحيتين نسبيتين : المخفي والظاهر عامة ، وهاتان العبارتان تعنيان الحسي وما فوق الحسي ، أو بشكل أوحد ، ما هو خارج نطاق الدراسة والملاحظة والتجربة (وبالتالي المعرفة) ، ومخفي عن احساسنا . وما هو ظاهر وتمكن ملاحظته . لا يعني هذا التقسيم أن هناك ازدواجية أو انفصاما في الواقع ، بل انه ترتيب نسبي ، يعود الى الانسان ووسائله في التوصل الى المعرفة (تحصيل المعرفة) . في الواقع ، ان التقسيم بين مخفي وظاهر ، هو تقسيم معرفي ، كما انه تقسيم منطقي مقبول في المجال العلمي حيث يجري تطبيقه أيضاً .

يؤمن الماديون بأولوية المادة كأساس وكمصدر للعالم المادي ، وينظرون الى الطاقة كنتاج للمادة وشكلها المتغير . بينما يرى أنصار الطاقة عكس ذلك . ان الطاقة تشكل المصدر الاول والأبدي للعالم المادي (الطبيعي) ، وأن المادة ليست إلا شكلا متغيراً ومضغوطاً للطاقة . أما اينشتاين فيعارض الاتجاهين ، ويؤكد أن تجربة في غرفة معتمة تثبت أن المادة والطاقة لا تشكلان المصدر الاول والحقيقي لعالم الوجود . فالعنصران يتبادلان الادوار بطريقة تثبت أنهما ظاهران مثاليان لجوهر غير مرئي ، وغير معروف ، يأخذ احيانا شكل المادة ، وأحيانا أخرى شكل الطاقة ، ومهمة الفيزياء الوحيدة هي دراسة هذين المظهرين التوأم لوجود واحد .

في النظرة التوحيدية ، تتألف الطبيعة ، اي العالم الظاهري ، من سلسلة من الآيات والسنن . ان استخدام كلمة « آية » لتعيين ظاهرة طبيعية ، يحمل معنى عميقا (له دلالة مهمة) . فالبحار والاشجار ، والليل والنهار ، والأرض والشمس ، والزلزال والموت ، والمرض والمعاناة ،

---

(١) كم هي عميقة وجميلة وواضحة كلمات الامام علي : ان الله موجود خارج الأشياء ولكن ليس بمعنى الغربة عنها . والله موجود داخل الاشياء ولكن ليس بمعنى التماثل معها .

والقانون وحتى الانسان نفسه ، كلهم آيات . وفي الوقت نفسه ، ان الآية والله لا يشكلان أقنومين أو جوهرين ، أو مملكتين أو قطبين منفصلين وغير متجانسين . وتأخذ كلمة آية معنى الاشارة أو المظهر . والظاهرة (أو المظهر) كلمة تستخدم ليس في مجال الفيزياء فحسب بل في مجالات العلوم كلها التي تعني بالعالم الملموس أيضا .

ان الاتجاه الظاهر ، في معناه الاكثر عمومية، يعتبر ان معرفة الحقيقة المطلقة ، وأساس العالم والمادة وجوهرهما تتعدى نطاق فهمنا ، وما يمكن معرفته هو عبارة عن مظاهر حسية وخارجية ، كما انه أثر الواقع الاصلي غير المرئي ، وما فوق الحسي .

في امكان الفيزياء والكيمياء وعلم النفس دراسة هذه المظاهر الخارجية ، والاشارات الملموسة لجوهر العالم الحقيقي وللروح ، وتحليلها وادراكها . وباختصار ، يتعامل العلم مع آيات واشارات ومظاهر الوجود ، لان الطبيعة هي مزيج من هذه الآيات والمظاهر .

ان القرآن هو الكتاب الوحيد من بين كل الكتب الدينية والعلمية والفلسفية الذي يعين كل الاشياء ، وأحداث الطبيعة وعملياتها كآيات . طبعا في التصوف الاسلامي كما في الحلولية الشرقية ، يصور العالم المادي كسلسلةمن الامواج والفقاعات تطفو على سطح محيط مجرد من اللون والشكل (لا لون له ولا شكل) هو الله ، أو جوهر الوجود الحقيقي . كما أن المثالية ومدارس فلسفية ودينية وأخلاقية مختلفة ، اعتبرت أيضاً الطبيعة المادية مجموعة أشياء لا قيمة ولا أهمية لها بالقياس الى وجه الله والانسان . بينما يعطي القرآن قيمة ايجابية وعلمية لهذه « الآيات » ولا يعتبرها أوهاما، أو ستارا يخفي عنا الحقيقة ، ولا يمكن للمرء أن يتوصل الى الحقيقة ، إلاّ من خلال التأمل فيها بطريقة جدية وعلمية وليس بتجاهلها او وضعها جانبا . ان هذه النظرة الى الآيات ، أو لظواهر العالم أقرب الى العلم الحديث منها الى التصوف القديم . فالمسألة ليست مسألة وحدة الوجود ، كما يطرحها الصوفيون ، بل هي مسألة توحيد الوجود ، واعتبار ذلك مسألة علمية وتحليلية ، والتوحيد يرفض التعلدية والتناقض ، سواء كان في التاريخ ، او في المجتمع ، واوحتى في الانسان . وعليه يجب فهم التوحيد بمعنى وحدة الطبيعة مع ما هو فوقها ، والانسان مع الطبيعة والانسان مع الانسان ، والله مع العالم والانسان . ويصور كل هذا كنظام متكامل متجانس ، حي وواع[1]

(١) ان سورة النور في القرآن (٣٥ ـ ٥٠) تضع مفهوم الوجود والعلاقة الخاصة الموجودة بين الله والعالم على أساس نظرة التوحيد للعالم . فالوجود بكلمة هو كمصباح مضيء مشتعل والمسألة ليست مسألة وحدة الوجود او تعدد الوجود بل توحيد الوجود .

سبق وقلت أن بنية التوحيد الاساسية لا يمكنها أن تقبل التناقض أو عدم التجانس في العالم . وفقا لرؤية التوحيد ، ليس هناك أي تناقض في الوجود : لا بين الانسان والطبيعة ، ولا بين الروح والجسد ، ولا بين الدنيا والآخرة ، ولا بين المادة المعنى . كما أن التوحيد لا يمكنه أن يقبل تناقضات قانونية ، إجتماعية ، سياسية ، عرقية ، قومية ، جغرافية ، وراثية ، أو حتى اقتصادية ، لانه يفترض منهجا يرى الوجود كوحدة .

ان التناقض بين الطبيعة وما هو فوق الطبيعة ، بين المادة والمعنى ، والدنيا والآخرة ، والحسي وما هو فوق الحسي ، والروح والجسم ، والعقل والوحي ، والعلم والدين ، والميتافيزيا والطبيعة ، وبين العمل من أجل الانسان ، والعمل في سبيل الله ، والسياسة والدين ، والمنطق والحب ، والخير والعبادة ، التقوى والالتزام ، والحياة والخلود ، الأرض والفلاح ، والحاكم والمحكوم ، والاسود والأبيض ، والنبيل والفلاح ، والاكليروس والعلمانيين ، الشرقي والغربي ، المبارك والتعيس ، النور والظلام ، الفضيلة الملازمة والشر الملازم ؛ اليوناني والبرابرة ، العربي وغير العربي ، الاعجمي وغير الاعجمي ، الرأسمالي والبروليتاري ، النخبة والجماهير ، والمتعلم والأمي ، كل هذه الأشكال من التناقضات تتوافق فقط مع نظرة الشرك إلى العالم ، مع المثنوية والثلاثية والتعددية وليس مع التوحيد ، أو الوحدانية .

ولهذا السبب شكلت نظرة الشرك الى العالم ، قاعدة الشرك في المجتمع ، مع كل ما يتضمنه من تمييز بين الطبقات والاعراف . ان الايمان بتعددية الخالقين، يبرر تعددية المخلوقات ويقدسها ، ويصورها كشيء خالد لا نهاية له . وفي الوقت نفسه ، ان الاعتقاد بوجود تناقض بين الألهة ، يصور التناقضات الموجودة بين الناس كشيء طبيعي والهي . بينما التوحيد الذي يرفض كل أشكال الشرك ، ينظر إلى كل ذرة وعملية وظاهرة في الوجود ، على أنها تتدرج في حركة متجانسة نحو هدف واحد ، وكل ما هو غير متجه نحو هذا الهدف هو غير موجود في الاصل .

هناك نتيجة ملازمة للرؤية التوحيدية للعالم ، وهي رفض تبعية الانسان لقوة اجتماعية ، أياً كانت ، وارتباطه حصرا بكل أبعاده بالوعي والارادة اللذين يسودان الوجود . ويكمن مصدر الدعم والتوجيه والايمان والنجدة لدى كل فرد في نقطة مركزية واحدة ، أي في محور تدور حوله جميع حركات الكون . فكل الكائنات تتحرك في دائرة يشكلها شعاع منير متساوي البعد عن المركز . ويشكل هذا المركز المصدر الجبار لكل الكائنات ، والارادة الوحيدة ، والوعي الأوحد ، والسلطة الوحيدة الموجودة التي تسود كل الكون . ان موقع الانسان في هذا العالم يجسد عمليا هذه الحقيقة ، كما يبدو جليا من الطواف حول الكعبة .

في الرؤية التوحيدية للعالم ، لا يخاف الانسان الا قوة واحدة ، وهو مسؤول أمام قاض واحد فقط ؛ ويستدير نحو قبلة واحدة ويوجه آماله ورغباته الى مصدر واحد ؛ الامر الذي يتضمن أن كل شيء آخر خاطىء وتافه ، أي أن الاتجاهات المختلفة والمتعددة عند الانسان ، وصراعاته ومخاوفه ورغباته ، كما آماله ، هي باطلة وعقيمة . يعطي التوحيد الانسان استقلالية وكرامة . لأن الطاقة ـ وهي لله فقط بصفة كونه الضابط الاعلى لجميع الكائنات ـ تدفع الانسان الى الثورة على جميع السلطات الزائفة ، وعلى جميع العقبات المخزية المتأتية من الخوف والجشع .

الأمـة والامامـة*

الإمام ، له معنيان مختلفان في التراث الشيعي :

أ ـ بمعنى « القدوة » ، النموذج المثالي ، الشهيد ، الأسوة ، علامة الطريق ، الحجة ، الانسان الأفضل والمثالي (ليس ما فوق الانسان) ، التجسيد الموضوعي للاسلام ، (مجموعة من العقائد والفضائل الأخلاقية يبشر بها الدين على شكل مفاهيم معنوية ـ ذاتية ، ويعبر عنها بكلمات ، بينما الامام يجسدها عملياً بوجوده وحياته وموته) ، فالامام إذن هو اسلام مرئي ومحسوس ، إيمان تجسد في شكل إنسان .

بهذا المعنى يمكن القول بأن الامام هو حي باستمرار ، وهو دائماً إمام ، قبل الموت وبعده ، حاكم ومحكوم ، منتصر أم مهزوم . بهذا المعنى أيضاً ، يمكن القول بأنه لا معنى لتعيين الامام ، ولا لانتخابه ، ولا للترشيح أو الوراثة أو . . .

ب ـ الامام بمعنى القائد ، الزعيم ، المسؤ ول عن هداية الأمة ، الماسك بزمام قيادة الشعب على أساس نهج العدالة وعلى طريق التطور والتقدم .

بهذا المعنى فان الامامة ، تعتبر حسب المعاني القرآنية للكلمات وبشكل عام ، أهم من النبوة . فالنبوة هي تبليغ الرسالة ، بينما الامامة هي تطبيق الرسالة وتحقيق أهدافها . إن النبي يبلغ الرسالة ، وهو إذا كان إماماً أيضاً (مثل ابراهيم الذي اختير إماماً لسنين بعد نبوته) يجب أن يساهم في بناء المجتمع وقيادته ، ويتولى المسؤ ولية الاجتماعية ، أي أن يتولى شؤ ون السياسة إلى جانب مهمة النبوة .

المسيح كان نبياً فقط ، أما محمد فقد كان نبياً وإماماً . ولهذا نقول إنه خاتم الأنبياء وليس خاتم الأئمة ، إن نبوته قد ختمت ، أما امامته فيجب أن تستمر وتتواصل أجيالاً وأجيالاً بعده .

(*) هذا هو الفصل الأخير من كتاب للدكتور علي شريعتي بعنوان الأمة والامامة ، وعنوان الفصل هو « استنتاجات نهائية » .

وهنا تطرح مسألة الامامة لدى الشيعة .

فالامامة لدى الشيعة ، هي استمرار لامامة محمد ـ دون نبوته ـ، والامامة عندهم هي بمعناها الأول : أي النموذج السامي للمدرسة والنهج والانسان ـ القدوة ، وكذلك بمعناها الثاني ، أي تواصل امامة محمد . إن نبوة محمد ختمت به ، أما امامته فبدأت به وانتهت في « عترته » .

إن الفصل بين الامامة والخلافة ، هو انعكاس للفكر الانتقائي الغربي الحديث . ففي الاسلام لا فصل بين الدين والسياسة ، بين الدنيا والآخرة . لذلك فالامامة هي أداء الرسالة الاجتماعية للنبي ، الرامية إلى تكوين الأمة .

والأمة هي جماعة حية ، متحركة ومهاجرة . . . جماعة تنشد مثالاً . والامامة بكلا معنييها ، ضرورة لكي تبقى الأمة وحدة لا تتجزأ .

إن الاسلام هو ايديولوجيا ، تهدي عملية بناء الانسان الراقي ، وبناء مجتمع متوازن يكون قدوة للناس في العالم .

ولكن الاسلام ليس ايديولوجيا فحسب ، بل انه ثورة اجتماعية أيضاً . ثورة ترمي إلى بناء مجتمع لا طبقي حر ، مؤسس على « القسط والعدل » ، مجتمع يتكون من أفراد أحرار وواعين وشاعرين بالمسؤولية .

إن رسالة النبوة (البلاغ) التي ترسي الأساس الايديولوجي ، يمكن أن تكتمل في حياة النبي صاحب الرسالة (كما يؤكد القرآن بأن الدين قد اكتمل وإن الرسول أكمل للناس دينهم ـ سورة الاكمال) . لكن رسالة الامامة التي تعني إرساء أسس بناء الأمة ، والتطبيق الاجتماعي والعملي لايديولوجية ثورية ، إن تلك الرسالة لا يمكن تحقيقها في جيل واحد . فخلال حياة جيل واحد ، يمكن أن تبدأ الثورة وتنهض ، بل وتنتصر وتأخذ زمام القيادة في المجتمع ؛ ولكن بناء مجتمع ثوري ، يتم ضمن عملية ثورية طويلة المدى ، وتمر عبر أجيال .

خلال هذه الأجيال ، يتصدى لحمل عبء الرسالة وقيادة حركة التغيير قادة جدد . إن تصديهم للمسؤولية يتم بأسلوب ثوري ـ غير ديمقراطي ـ تماماً كما كان تصدي القائد الأول للثورة ومؤسس الرسالة . ويستمر هذا إلى أن يصل المجتمع إلى مرحلة التطور السياسي والفكري والأخلاقي ، ويتم ترسيخ الايديولوجيا والأخلاق الثورية ، ويرتفع الوعي السياسي إلى أن يصبح عدد الآراء مساوياً لعدد الناخبين (أي يشعر كل واحد بدوره وبمسؤوليته في الانتخاب) ؛ وآنذاك يمسك المجتمع نفسه بالسلطة السياسية والاجتماعية ، ويباشر مسؤوليته بشكل مباشر ، ويقرر

مصيره بنفسه ويواصل دفع المسيرة إلى الأمام .

آنذاك يبلغ المجتمع مرحلة الديمقراطية .

هنا تطرح علينا أهم المسائل المذهبية والتأريخية ، وأكثرها حساسية وأكثرها سبباً للاختلاف بين التشيع والتسنن ، ألا وهما مسألتا « الوصاية » و« البيعة » .

إن الشيعة ينكرون مبدأ الشورى والبيعة ، ويعتقدون بدلا عنه بمبدأ الوصاية . أما السنة فينكرون مبدأ الوصاية ويستندون إلى الشورى في الخلافة . هذا هو الطرح التقليدي السائد . أما في نظري فلا يوجد تناقض بين المبدأين ، ولا يمكن اعتبار أحدهما بدعة مصطنعة وغير اسلامية . إن الشورى والبيعة ، تعنيان « الديمقراطية » ، وفي القرآن إشارات واضحة لصحة مبدأ الشورى .

لكن أيّ مؤرخ منصف ، لا يمكنه إنكار وصاية الرسول لعلي . والوصاية هي ليست بالتعيين ، ولا بفرض القائد بطريقة فوقية . كما إنها ليست انتخاباً ، أو وراثة ، أو نتيجة لترشيح أحد الناس . فالامامة ليست وليدة هذه الصيغ السياسية ؛ إن إمامة علي مثلاً هي حقيقة بسيطة ، مثل قمة جبل « دماوند » . ما الذي جعل قمة جبل « دماوند » أعلى قمة في ايران ؟ هل هو قرار رسمي للدولة ، أم قرار المجلس الأعلى للجغرافيا الوطنية ، أم قرار مصلحة صيانة الجبال والغابات ؟ . إنها ليست ذلك ، كما إنها لم تنتخب كأعلى قمة من قبل أكثرية الشعب ، ولا رشحت « دماوند » نفسها في انتخابات بين القمم .

لا حق لأحد في انتخاب قمة « توجال » كأعلى قمة في البلاد ؛ وحتى لو حدث ، وان انتخبت قمة أخرى بالاجماع ، لما غير ذلك من بقاء قمة « دماوند » هي أعلى قمة .

لكن الناس لا يتسنّى لهم أن يروا بأم أعينهم جميع القمم ، ولا يتاح لقسم كبير منهم أن يزوروا قمة « دماوند » ويعرفوها عن كثب . لذلك يكون من مهمة الأشخاص العارفين الواعين ، أن يطلعوا الشعب على الحقائق ويدلوه على القيمة الأعلى ، ويبيّنوا حقيقة كانت مجهولة ؛ والناس بحاجة لهؤلاء الأدلاء ، كما يحتاج مرضى القلب إلى من يدلهم على أفضل أخصائي في ذلك المجال .

هذه هي الوصاية ؛ وعلى الناس أن يعملوا حسب الوصية ، ويضعوا زمام أمورهم بيد « الوصي » ، وإلا فانهم يقعون في الضلالة . بينما نرى في الانتخاب الديمقراطي ، ان الناس يمتلكون حقاً في الانتخاب وفي عدم الانتخاب .

لكن الوصاية ، كانت الفلسفة السياسية لمرحلة معينة من الثورة ، حيث كانت الحاجة

لاستمرار الرسالة الاجتماعية للمؤسس الفكري والاجتماعي للحركة ؛ وحيث كانت الامامة قائمة على أساس ثوري ، وضرورة من أجل اتمام رسالة الثورة عبر أجيال ، حتى تتمكن الجماعة من الوقوف على قدميها . آنذاك كانت « نهاية الامامة ونهاية مرحلة الوصاية » ، التي كانت مرحلة ثورية خاصة ومحددة ، وبدأت مرحلة الشورى والبيعة والاجماع ، أي مرحلة الديمقراطية ، وهي الشكل الدائم والاعتيادي واللامحدود لتنظيم وقيادة المجتمع .

لهذا نرى ، ان الأئمة ـ أو أوصياء الرسول ـ هم ١٢ شخصاً ولا غيرهم ، بينما نرى قادة المجتمع بعد الرسول ، هم عدد غير محدود من الأشخاص ؛ ولو لم يتم نقض الوصاية ، ولو استلم الأئمة والأوصياء قيادة الجماعة بدلا من الخلفاء ، لما كانت « الغيبة تحدث ، ولما كان الامام الأخير يغيب ، بل كان سيحيا ليقود الجماعة مثل أسلافه ، ثم يستمر بعده الأئمة .

لماذا ؟ . . لأن فلسفة الغيبة واضحة لنا .

لكننا في العام ٢٥٠ للهجرة ، واجهنا غياب الامام وخاتمية الامامة ؛ وخلال قرنين ونصف . . لو كانت قيادة الأمة بيد علي والحسن والحسين بدلاً من الخلفاء والسلاطين العرب ، لكانوا قد بنوا أمة تستطيع اختيار أفضل قيادة عن طريق الشورى ، ولكانت مسيرة التأريخ تستمر في اتجاه تحقيق رسالة محمد .

لهذا نعتقد بأن الوصاية هي مبدأ بديهي ، بينما الشورى ـ أي البيعة واجماع الناس ـ مبدأ اسلامي . إن الوصاية هي مبدأ استثنائي لظرف استثنائي ، بينما الشورى والبيعة هما مبدأن طبيعيان ودائمان .

مبدأ الوصاية هو فوق مبدأ الشورى .*

كان يجب أن تستمر الوصاية بعد موت الرسول ، إلى أن تتحقق رسالة محمد في بناء الأمة . لكن فاجعة « السقيفة » غيرت مجرى ومصير التأريخ الاسلامي . فقد تم الاستناد لحقٍ في إلغاء حقٍ آخر .

لو حدثت « السقيفة » في عام ٢٥٠ للهجرة بدلا من العام الحادي عشر للهجرة ، لكان مسير التأريخ شيئاً آخر . إلاّ ان الأمر حدث على ذلك النحو : استندوا على الديمقراطية ومبدأ الشورى ، في وقت كانت المرحلة لا تزال هي مرحلة الوصاية ـ أي القيادة الثورية ـ .

لقد أدى ذلك إلى ضياع الديمقراطية نفسها ، والقضاء على مبدأ الشورى نفسه ؛ بينما لو تم العمل بمبدأ الوصاية والقيادة الثورية بعد وفاة النبي ، لكنا قد وصلنا إلى مرحلة الشورى والديمقراطية بعد ذلك .

يقول الفيلسوف شاندل : « إن مجتمعاً متخلفاً وغير واعٍ ، إنما يحتاج إلى قيادة ثورية هادية . ففي هكذا مجتمع ، تكون الديمقراطية عدوة للديمقراطية » .

هكذا حرم الناس بعد وفاة النبي ، من القيادة الثورية ـ الوصاية والامامة ـ ومن القيادة الديمقراطية ـ البيعة والشورى ـ، وأدى ذلك إلى أن تتجه الأمور خلاف ما استهدفه الاسلام . فالخلافة الاسلامية المستندة للبيعة ، تحولت إلى سلطنة عربية وراثية . والامامة ـ بعد قرنين ونصف من الجهاد والشهادة ـ انتهت للغيبة وتغيرت فلسفة التأريخ ، وأصبحت فلسفة الانتظار ، تلك الفلسفة التي شرحت وجهة نظري حولها في مجالات أخرى .

التشيع العلوي والتشيع الصفوي

إن التشيع العلوي والتشيع الصفوي ، يبدوان فرقتين متقاربتين في الظاهر ، ولكنهما في الواقع مناقضتان لبعضهما ، ولا يوجد ما يربط بينهما سوى الاسم . سأحاول أن أعرض باختصار مقارنة بين هذين « المذهبين » ، وكيف ينظر كل منهما لمبادىء وقضايا أساسية وهامة لدى الشيعة :

في التشيع العلـوي

الوصايـــة

تعني ان الرسول ، طبقاً لأوامر الله تعالى ، أوصى بأفضل الأشخاص وأكثرهم كفـاءة في أهل بيته ، على أساس كونه أكثرهم علماً وتقوى واستحقاقاً .

الامامــة :

تعني قيادة ثورية ، تهدي الناس في الكفاح من أجل بناء مجتمع سليم ؛ وتقوم بتوعية الناس وحثهم على التفكير والاستقلال في الرأي . إنها قيادة تتكون من أشخاص هم التجسيد العملي لمبادىء ورسالة الاسلام ؛ ويمكن بالعمل تحت قيادتهم أن نتربى ونعي أكثر فأكثر .

العصمـــة :

تعني الاعتقاد بالتقوى الفكرية والاجتماعية للقـادة المؤ منـين ، الشاعـرين بالمسؤ ولية ، والساعين من أجل العلم وحكم الشعب . ويعني هذا ، رفض حكم الجور ، رفض طاعة العلماء المشكوك بنزاهتهم ورجال الدين المزيفين المرتبطين بأجهزة الخلافة .

الولايـة :

تعني القبول بحب علي ، والتصرف اقتداءً بسلوك علي ، باعتباره نموذجاً راقياً لأحد عباد الله . كانت قيادته تهدي الناس كسراج منير ، وحكمه كان كتطلع الانسان نفسه عبر التأريخ :

أمل في العدل والحرية والمساواة . وإن في سنوات حكمه الخمس لخير دليل ، ينشدها الناس ولا زالوا كقدوة .

الشفاعـة :

حافز على العمل من أجل اكتساب استحقاق النجاة في الآخرة .

الاجتهـاد :

عنصر الحركة والتطور في الدين عبر الزمن ، وخطوة فخطوة مع التأريخ والثورة الدائمة للانسان . إنه تطور في نظرة الدين يسمح بتطور منسجم في الفقه حسب التغييرات .

التقليد :

علاقة منطقية وعلمية ضرورية بين عامة الناس وعلماء الدين المتخصصين في المسائل العملية والحقوقية وقضايا أخرى ذات طابع فني ومتخصص .

العـدل :

الاعتقاد بوجود صفة العدالة في الله ، وبأن الكون قائم على التوازن والعدل ، فالنظام الاجتماعي والحياة أيضاً ، يجب أن ترسى على أسس العدل . إن الظلم واللامساواة هما نظام غير طبيعي وغير الهي ، بل انه ضد الله . إن العدل هو أحد ركنين أساسيين في الدين ، فالعدل هو هدف الرسالة والشعار العظيم للاسلام .

الدعـاء :

نص يربّي ويعلّم . يلقّن الجمال والطيبة . إنه عمل يقود الروح نحو المعراج . إنه يبعد المرء لحظات عن الحياة اليومية ليقرّبه من الله .

الانتظـار :

الاعداد الروحي والعملي والعقائدي ، من أجل الاصلاح والثورة وتغيير العالم . أمل يعين على الايمان القاطع بزوال الظلم وانتصار الحق والعدل ، وسيادة الطبقة المحرومة والمستضعفة على العالم ، حيث وعد الله بأن يرث المستضعفون الأرض . إنـه ثقـة بانتصار الجماهير والناس الصالحين الذين كرّسوا أنفسهم من أجل الثورة العالمية .

الغيبـة :

تعني مسؤولية الناس في تقرير مصيرهم ، وفي اتخاذ القرار فيما يخص : إيمانهم ، قيادتهم ،

حياتهم المعنوية والاجتماعية . تعني مسؤ ولية الشعب في انتخاب قيادة نابعة من صفوفه ، قيادة مسؤ ولة ونزيهة تستطيع أن تنوب عن قيادة الامام .

* * *

إن التشيع العلوي هو تشيع المعرفة والمحبة .

إن التشيع العلوي هو تشيع السنة .

إن التشيع العلوي هو تشيع الوحدة .

إن التشيع العلوي هو تشيع العدل ، (العدل في العالم ، في المجتمع وفي الحياة) .

إن التشيع العلوي هو تشيع الممارسة .

إن التشيع العلوي هو تشيع الالتزام .

إن التشيع العلوي هو تشيع الاجتهاد .

إنه تشيع المسؤ ولية .

تشيع الحرية .

تشيع ثورة كربلاء .

تشيع الشهادة .

تشيع السعي وراء التقدم والتطور .

تشيع التوحيد .

تشيع الاختيار .

تشيع صداقة الحسين .

تشيع الانسانية .

تشيع الامامة العلوية .

تشيع الانتظار الايجابي .

تشيع تقية المناضل الشجاع .

وأخيراً ، يا أيتها الأخوات ويا أيها الأخوان . .

إن التشيع العلوي هو تشيع « اللاء » .

في التشيع الصفوي

الوصايــة :

تعني تعيين سلطة غير منتخبة ، وراثية ، تستند إلى التسلسل الوراثي وعلاقة الدم

والقرابة .

الامامـة :

هي الاعتقاد بـ (١٢) إسماً ، باعتبارهم معصومين ومقدسين عناصر فوق البشر ومن ما وراء الطبيعة ، وهم الوسيلة الوحيدة للتقرب والشفاعة . إنهم ١٢ ملاكاً يمكن عبادتهم ، فهم مخلوقات غيبية ، بل وآلهة صغيرة تتحكم بالدنيا وبمشيئة الناس إلى جانب الاله الأكبر في السماء .

العصمـة :

تعني مفهوماً ذاتياً ، صفة استثنائية خارقة لمخلوقات غيبية ، ليست من طينة البشر ، ولا يمكن أن يخطئوا في شيء ؛ ويعني هذا بأن ١٤ شخصاً فقط امتلكوا هذه الذات الخاصة وهذه الصفات .

هذا يعني أيضاً ، الاعتراف بأن انحراف وعدم نزاهة الحكومات القائمة هي أمر طبيعي (لأنها ليست معصومة) ، والقبول بعلماء الدين غير النزيهين ورجال الدين غير المتقين ، بحجة انهم غير معصومين ولا يمكن توقع الكمال منهم .

الولايـة :

تعني حب علي فقط ، والتنصل من كل مسؤ ولية عملية . تعني الأمل بالجنة فقط ، بسبب الاعتقاد بولاية علي . أي ان الولاية هي لضمان الآخرة ، وليست شيئاً يفيد المجتمع والشعب . إنها مسألة لا تهم الناس بل تهم الله . إذ انها تعني في مفهوم التشيع الصفوي التشارك مع الله في إدارة الكون والعالم .

الشفاعـة :

وسيلة لنجاة من لا يستحق !

الاجتهـاد :

عنصر الجمود والتحجر في الدين ، وعائق أمام التقدم والتجديد والتغيير . وسيلة لادانة وتكفير وتفسيق كل عمل جديد ، كل كلمة جديدة ، وكل نهج جديد في الدين ونظام الحياة والعلم والفكر وفي المجتمع .

التقليـد :

الطاعة العمياء لرجال الدين . التبعية المطلقة وغير القابلة للنقاش لرجل الدين ، وذلك في

العقل والعقيدة والحكم . أي حسب تعبير القرآن ، عبادة رجال الدين « عبادة الأحبار والرهبان من دون الله » .

العــدل :

طرح إلهي ، يتعلق بما بعد الموت . أما كيف يحكم الله في الآخرة وكيف يقضي بين الناس ، فلا علاقة له بالدنيا ، لأن الدنيا هي من شؤ ون « الشاه عباس !! » ، انسجاماً مع القول : دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله . الدنيا وما قبل الموت هي من صلاحيات الشاه عباس ، والآخرة هي من صلاحيات الله !

الـدعــاء :

تكرار ممل ، مخدر ، يوعد الناس بآمال واهية . يطمـح البعض بثـواب عن حسنـات لم يعملوها ، يقدم بديلاً كاذباً عن بذل الجهود وتحمل الشدائد والمخاطر في الحياة .

الانتظــار :

الاستسلام الروحي والعملي والعقائدي للأمر الواقع والوضع السائد . تبـرير الفســاد في الأرض ، والنظر للأمر الواقع وكأنه قدر لا يمكن رده . إلغاء الدور المسؤ ول للانسان . اليأس من كل إصلاح وتغيير وإدانة أية محاولة في هذا المجال ، بدعوى استحالتها قبل ظهور الامام .

الغيبــة :

سلب المسؤ ولية من الجميع ، تعطيل جميع الأحكام الاجتماعية للاسلام . الاعتقاد بعـدم جدوى أي عمل ، وبعدم مشروعية أية مسؤ ولية اجتماعية بحجة ان الامام الغائب وحده يمكن أن يقود ، ووحده يستحق الطاعة . نحن مسؤ ولون أمام الامام وحده ، لكنه غائب . . إذن فلا شيء يجدي !!

* * *

التشيع الصفوي هو تشيع الجهل والمحبة .

التشيع الصفوي هو تشيع البدعة .

التشيع الصفوي هو تشيع التفرقة .

التشيع الصفوي هو تشيع العدل ، (العدل الفلسفي ، العدل في يوم القيامة ، عدل مرتبط بالآخرة !) .

التشيع الصفوي هو تشيع المظاهر .

التشيع الصفوي هو تشيع المديح .
التشيع الصفوي هو تشيع الجمود .
إنه تشيع تجميد وتعطيل جميع المسؤوليات .

تشيع العبودية .
تشيع فاجعة كربلاء .
تشيع الموت .
تشيع الابتهال من أجل النجاح عن طريق الغش .

تشيع الشرك .
تشيع الجبر .
تشيع البكاء على الحسين .
تشيع القومية .

تشيع السلطنة الصفوية .
تشيع الانتظار السلبي .
تشيع تقية الجبان الهارب من النضال .

وأخيراً ، يا أيتها الأخوات ويا أيها الأخوان . .

إن التشيع العلوي هو تشيع « اللاء » .

بينما التشيع الصفوي هو تشيع « نعم » ! .

التشيع الأحمر والتشيع الأسود*

إن الاسلام كان ديناً بدأ بـ « لاء » نطق بها محمد ، الذي كان وارثاً لتراث ابراهيم ، ومظهراً لدين هدفه توحيد الله وتوحيد الشعب . إن شعار التوحيد « لا إله إلاّ الله » ، يبدأ بـ « لاء » طرحها الاسلام في مواجهة الشرك ـ ونقصد بالشرك دين المنفعة ومصالح الأشراف ـ .

أما التشيع ، فكان إسلاماً بدأ بـ « لاء » نطق بها علي ، ذلك الوارث العظيم لتراث ونهج محمد ، ومظهر الاسلام والعدالة والحقيقة ، فميّز بذلك نهجه واتجاهه في الاسلام . إنها « اللاء » التي رد بها علي ـ في شورى انتخاب الخليفة ـ ، على عبد الرحمن بن عوف ، رمز اسلام الأشراف ومصالح النخبة .

إن هذه « اللاء » تبلورت فيما بعد في الحركة الشيعية إلى ظهور الصفويين ، وكانت لها معان طبقية وسياسية ، وتمثل تياراً اجتماعياً لجماعة عرفوا بمحبتهم لآل البيت واخلاصهم لنهج علي . إن هذه الجماعة كانوا حزباً أرسي على أسس القرآن والسنة ، ولكن ليس ذلك القرآن وتلك السنة التي تحدثت وحكمت باسمها العوائل الأموية والعباسية والغزنوية والسلجوقية ، وجنكيز وتيمور وهولاكو .

إن تأريخ الاسلام مر بطريق معقد وشائك ، أصبح خلاله لكل العوائل والفئات النخبوية ، من عرب وعجم وأتراك وتتار ومغول ، حق حكم الأمة الاسلامية وادعاء خلافة نبيّ الاسلام ، إلاّ أهل بيت النبي نفسه وأئمة الاسلام الصادقين !

كان التشيع تمرداً على ذلك التأريخ ، ومسيرة بعكس التيار ، الذي أدى إلى إحياء أنظمة الجاهلية والأكاسرة والقياصرة باسم القرآن ، وذبح الملتزمين بالقرآن والسنة باسم السنة .

لم يقبل الشيعة بالأمر الواقع في التأريخ ، ولا بسلطة الذين تحكموا عن طريق العنف

(*) دراسة كتبها شريعتي كمقدمة لمسرحية « سر بداران » التي تروي قصة إحدى أهم الانتفاضات الشعبية في ايران خلال القرن الثامن الهجري .

وادعاء خلافة الرسول وحماية الاسلام والجهاد ، الذين ألغوا دور أكثرية الشعب ، ومارسوا التضليل والتجهيل . إن الشيعة أداروا ظهرهم للمساجد المزينة والقصور الفخمة ، مولين وجههم صوب المنزل الطيني الذي سكنته فاطمة .

كان الشيعة ، في ظل نظام الخلافة ، يمثلون الطبقات المظلومة والمناضلة من أجل العدالة ، فكانوا يجدون في تراث أهل البيت ما يحتاجونه في كفاحهم ذلك .

فبالنسبة للشيعي ، كانت فاطمة وريثة للرسول ، رمزاً للحق المداس بالأقدام ، وفي نفس الوقت رمزاً لأول اعتراض ومقاومة ونضال ، من أجل العدالة التي أصبحت شعار الشعوب المحكومة والطبقات المظلومة في ظل النظام السائد ؛ وبالنسبة له كان علي رمزاً « للعدل المغدور » ، وتجسيداً مجيداً لحق جعل قرباناً لمصلحة الأنظمة المعادية للانسان ولمصلحة « الدين الرسمي للحاكم » ؛ وكان الحسن رمزاً لمقاومة آخر خندق لاسلام الامامة في مواجهة خندق إسلام الدولة ، وكان الحسين ـ بالنسبة للشيعي ـ شاهداً على شهداء الظلم في التأريخ ، رمزاً لقادة التحرر والمساواة والحق . . منذ آدم وإلى الحسين . . وإلى الأبد ، كان رمزاً للشهادة ولدم الثورة .

. . . وأخيراً . . كانت زينب ، شاهدة جميع الأسرى الذين غلبوا على أمرهم ووقعوا في يد سلطة الجلادين . فكانت رسولة نهج الشهادة ، ورمزاً لرسالة الثورة !

في مدرسة علي ، كان الشيعة يصيغون ويبلورون شعاراتهم ، التي كانت تعبيراً عن معاناة تطلعات الجماهير المستضعفة الواعية ، والمتمردة على القهر السائد . فكانت مبادىء الشيعة وشعاراتهم تمثل هذه المعاني :

ـ من أجل التحرر من ولاية الجور : « ولاية علي » ! .

ـ من أجل إدانة نظام الخلافة ووصمه بالبطلان والغصب والكفر : « الامامة » ! .

ـ من أجل قلب النظام البغيض للتميز والملكية الاستغلالية : « العدالة » ! .

ـ من أجل الاعتراض على الوضع القائم ، حيث كان الحكام وطبقة رجال الدين والأشراف ، يحاولون تبرير كل المظالم واعتبارها من مشيئة الله ، فيحاولون خداع الناس وإرضائهم عن طريق الغنائم ، بناء المساجد ، بناء المدارس ، صلاة الجماعة ، النذور والوقف ، الخيرات والصدقات ، تجليل الشعائر والمراسم : « مبدأ « الانتظار » ! .

ـ من أجل بناء مركز للحركة : « المرجعية » ! .

ـ من أجل تنظيم القوى وضمان الانضباط والالتزام ومن أجل تحديد اتجاه الحركة : « التقليد » ! .

ـ من أجل وجود قائد مسؤ ول : « نيابة الامام » ! .

ـ من أجل تأمين المصاريف اللازمة للكفاح الفكري والاجتماعي ، وإدارة التنظيمات والمؤ سسات العلمية والتربوية العامة في ظل نظام كانت حكومات الجور فيه ، تحصل على كل الأموال وتصرف الميزانيات باسم الشريعة : « سهم الامام » ! .

ـ من أجل الطرح الدائم للمعركة التأريخية للتشيع ، والطرح الدائم لقضية الغصب والخيانات والمظالم ، وإدانة رموز الظلم والانحطاط ، وخصوصاً من أجل ابقاء ذكرى الشهداء حية : « العزاء » ! .

ـ من أجل إدانة نظام يعتبر نفسه وريث سنة الرسول ، ومن أجل إثبات كون النظام وريثاً لجلادي وقاتلي ذرية الرسول . من أجل إعلاء الرداء الأحمر للشهادة ولفت الانتباه إلى غياب الاسلام الصحيح والسنة الصحيحة ، ومن أجل الحث على تقديم جواب على السؤ ال الدائم « ما العمل ؟ » ، وتحديد أسلوب للنضال ضد حكومة الجور ومن أجل التمرد على البيعة وطرح المعركة التأريخية المتواصلة بين ورثة آدم وورثة إبليس : « عاشوراء » ! .

ـ وأخيراً . .

. . من أجل ضمان غطاء للتنظيمات والنشاطات والعلاقات ، والقوى والأشخاص والخطط ، ومن أجل الحفاظ على القوى من الانهيار أمام قمع الحكومات وأساليبها المختلفة التي استخدمت سلاح التكفير لتأليب الناس غير الواعين ضد الشيعة ، كما استخدمت القمع والمذابح والسجون والمنافي ، من أجل توفير ظروف أفضل للنضال وأسلم للمناضلين ، ومراعاة السرية في العمل : « التقيّة » ! .

* * *

إن الشيعة العلوية ، مثّلوا خلال ثمانية قرون (أي حتى ظهور الصفويين) ، حركة ثورية في التأريخ ، ناضلت ضد الأنظمة الاستبدادية والطبقية ، التي تمثلت في الخلافة الأموية والعباسية وحكم السلاطين الغزنويين والسلاجقة والمغول والتيموريين والأيلخانيين ـ وكل هؤ لاء كانوا ينتحلون مذهب التسنن ، الذي جعلوا منه تسنناً رسمياً ـ .

كانت الحركة الشيعية جهاداً مستمراً في الفكر والممارسة . كانت حزباً ثورياً منظماً ، واعياً وممتلكاً لايديولوجية عميقة وواضحة ، وشعارات دقيقة وصريحة، وتشكيلات منظمة ومنضبطة ؛

وقد تولى هذا **الحزب** ، قيادة القسم الأعظم من الحركات التي قامت بها الجماهير المضطهدة المحرومة ، والتي نشدت الحرية والعدالة .

إن حزب الشيعة استقطب تطلعات وآمال المثقفين المناضلين من أجل الحق ، والجماهير الطامحة للعدل . **لذلك** ظل صامداً طوال التأريخ في وجه العنف والتزوير ، اغتصاب الحق ، استغلال الفلاحين ، اغتصاب حقوق الناس ، النظام « الارستقراطي » ، الاستغلال الطبقي ، الكبت الفكري والتعصب المذهبي ، تبعية علماء الدين لحكام الدنيا ، والتمايز الذي أدى إلى افقار متزايد للجماهير واغناء فاحش للحكام والمتنفذين .

رغم هذا كله ، ظل الشيعة صامدين ، وتبلورت جبهة نضالهم ، وتطورت حركة التشيع من مدرسة فكرية وعلمية ومذهبية ، كان الطابع الثقافي غالباً عليها ، إذ انها أولت الاهتمام لتكوين فهم صحيح للاسلام ولثقافة أهل البيت ، مقابل الفلسفة اليونانية والتصوف الشرقي . . . تطورت من تلك المدرسة الفكرية إلى حركة سياسية ـ اجتماعية ثورية وعميقة الجذور بين الناس ، وخصوصاً الفلاحين . لقد أرعب ذلك الحكام والمتنفذين ورجال الدين المزيفين ؛ فحتى الخلفاء والسلاطين الذين عرفوا نسبياً بفهم واسع وفكر متنور حر ، واعطوا مجال النقاش لمثقفي اليهود والمسيحيين والمجوس ، وللدهريين ، نقول : حتى هؤلاء لم يسمحوا للشيعة ببيان أفكارهم ، بل واجهوهم بالذبح والدسائس والتسميم ، والقتل حياً ، وقطع اللسان ، وقلع العيون ، . . . وقد استعانوا في عملهم هذا ، بالفلاسفة والكتاب الذين برروا اضطهاد الشيعة ، والسياسة الرسمية بحقهم .

إن السلطان محمود الغزنوي أعلن يوماً ، بأنه مستعد لابادة جميع الشيعة ، كما ان « الفقهاء الرسميين » أفتوا بأن زواج المسلم جائز بأهل الكتاب ، من مسيحيين ويهود ومجوس ، لكنه لا يجوز من الشيعية !

بعد سيطرة الأتراك (التتار والمغول) على ايران ، اشتد التعصب وضيق الأفق الفكري . فمن الناحية الاجتماعية ظهر الاقطاع وفئة أصحاب المواشي ، واشتد استغلال الشعب وخصوصاً الفلاحين . كما أصبحت السلطة الحاكمة تتحكم فقط عن طريق أشد أنواع العنف ، بينما تحول الجهاز الرسمي للمذهب السني ، إلى أداة لتبرير الوضع السائد ومظالم حكم الأتراك (الغزنويين والسلاجقة والمغول) ، فطرح المذهب السائد كمادة مخدرة للشعب ، وأداة قتل لكل فكر حر يهدد مصالح الملاك والاقطاع .

في ذلك العهد ، كان الشيعة ـ بفرقهم المختلفة : المعتدلة منها والمتطرفة ـ رمزاً لمقاومة وثورة الجماهير المظلومة ، وقد انتشرت بين الجماهير ـ وخصوصاً الجماهير الريفية ـ على شكل حركات

مختلفة ، كانت منها الحركة « الارهابية » لحسن الصباح ، اشتراكية القرامطة ، النضال الثقافي والعقائدي لغلاة الشيعة ، وانتفاضات بعض الجماعات الصوفية الثورية والمتأثرة بالتشيع . كل ذلك كان ردود فعل ضد جمود وتحجر المؤسسة الدينية السائدة ، والفقهاء المرتبطين بالحكام ؛ ومن بين هذه الحركات ، برزت المدرسة العلمية والمعتدلة للشيعة الامامية ، كأهم حركة فكرية وثقافية قاومت دين وثقافة القوى السائدة . لقد جرت عملية تعبئة فكرية على أسس الامامة والعدالة ، وجرى التحريض أثناء مراسم عاشوراء لتتحول إلى حركة شعبية معارضة ، ثم جرى طرح مسألة الامام الغائب وعلائم ظهوره ، وذلك لترسيخ الأمل بالنصر وتوقع الفرج بعد الشدة ، وبث روح الجهاد والانتقام من سلطة الجور ؛ وتم التركيز على ضرورة إقامة العدالة بحد السيف . . . حتى انتفضت جماهير مستضعفة واسعة تبدي استعدادها للثورة .

في المدن التي كان الشيعة أقوياء فيها (مثل كاشان وسبزوار) ، كانوا يسرجون حصاناً أبيض أيام الجمعة ، وكانت الجموع الثائرة ضد النظام تتبع الحصان إلى خارج المدينة ، وينادون الامام للظهور ويبشرون بثورة قادمة .

* * *

في النصف الأول من القرن الثامن للهجرة ، كان المغول قد ثبتوا سيطرتهم بعد مجازرهم المعروفة التي أقامها جنكيز وهولاكو ، مما دفع قطاعات واسعة من الشعب الايراني نحو اليأس . كان السيف والذبح هو القانون الوحيد للسلاطين ، وكان قادة الجيش المغولي والخانات ـ قد تقاسموا ايران ، حيث يحكم كل واحد منهم منطقة لحسابه الخاص . كما كان التيار السائد بين رجال الدين ، قد توزع بين موقف يبرر السلطة الحاكمة ويدعمها ، وموقف داع للعزلة والاستسلام ، تمنعه التقوى من تأييد الحكام .

كان قادة المغول يتظاهرون بالاسلام والاخلاص لمذهب السنة والجماعة !! وكانوا يختنون أولادهم كتعويض عن الجرائم التي ارتكبوها من تخريب المدن وهدم الحضارة الاسلامية . لكن حتى رجال الدين الذين لم يتعاونوا مع السلطات الحاكمة ، مفضلين البقاء في زوايا التكايا والمساجد ، فانهم ـ رغم تقواهم ـ خدموا بشكل غير مباشر تسلط المغول وبقاء الأوضاع السائدة ، وساهموا في تعميق اليأس .

في ظل جو كهذا ، برز واعظ ثوري ، على شاكلة سلمان الفارسي ، وبدأ بالبحث عن الحقيقة وطريق الخلاص . اتجه في البداية نحو الزهد ، فوجده سكوناً وانزواءً وابتعاداً عن ساحة الصراع ضد الظلم ؛ وكيف يمكن للمرء أن يصمَّ أذنيه عن سماع نداءات السجناء ، وصخب الجلادين ، وأن يتعامى عن فقر الفقراء واضطهاد المستضعفين ، وبدلا من أن يتحرك من أجل

خلاصهم ، يهرب بعيداً ، محاولا النجاة بجلده أو « بروحه » ، عن طريق التعبد أملاً في الجنة .

يترك ذلك الزهد ، ويتجه نحو « ركن الدين عماد الدولة » في « سمنان » الذي كان يدعو للتصوف ، وكان أحد رواد هذه الطريقة . لكن صاحبنا يجد التصوف أيضاً ، كالزهد ، هرباً من الواقع والمسؤوليات ، وابتعاداً عن مصير الشعب . إنه يجد صاحب الطريقة رجلاً رقيق المشاعر ، حنوناً وذا خلق سامٍ ؛ ولكن كيف لا يحرك سيل الدم مشاعره ، وكيف لا يتحرك لدرء خطر يهدد الاسلام والناس ؟ .

يتركه أيضاً ويتجه صوب شيخ الاسلام ، الامام غياث الدين هبة الله الحموي في « بحر آباد » ، ليتعلم على يديه الفقه وأحكام الشريعة ، ويتعرف على المذاهب السنية الأربعة . فيجد الفقه وقد تناول ألف مسألة في آداب الخلاء ، لكنه لا يهتم بالمصير البائس لأمة بأسرها ! .

إن صاحبنا الواعظ (الشيخ خليفة) يصل إلى اليأس من كل الوضع السائد ، وخصوصاً من الفئات الدينية السائدة ، لكن إحساسه بمسؤولياته كمسلم يزداد ، ومن خلال تجاربه يصل إلى ترك « دكاكين الايمان » ويختار اسلام علي ومذهب الشهادة والاعتراض .

يأتي إلى مدينة « سبزوار » درويشاً بسيطاً وغريباً ، ليستقر في إحدى زوايا مسجدها ، ويبدأ بالوعظ والتعبئة بين الناس ، متمسكاً بتعاليم مذهب التشيع الداعية للكفاح ضد الظلم وللثورة . الجماهير المحرومة تلتف حوله شيئاً فشيئاً ويرتفع وعيها ، إلى أن تصبح قوة خطيرة . فيتحرك رجال الدين الرسميين ، ويبدأون بنشر الشائعات والتهم ضد الشيخ خليفة إلى أن يصدروا أخيراً فتواهم بذبحه ! لماذا ؟ « لأن ذلك الشيخ يتحدث في المسجد عن شؤ ون الدنيا !! » ، إنه يهين بذلك كرامة بيت الله ، ويثير الناس ، . .

يحاول رجال الدين تأليب الناس ضده فيفشلون ، ثم يكتبون للحاكم المغولي ، يشكونه « إن هذا الشيخ انحرف عن مذهب الجماعة ، وبدأ بنشر أفكار الرافضيين ، لذلك يستحق أن يُهدر دمه . . . وما على السلطان إلا أن يأمر بالقضاء عليه » .

رغم كل الشائعات والدسائس ، فان موقع الشيخ خليفة في قلوب الناس يزداد قوة ورسوخاً ؛ وفي صباح أحد الأيام ، عندما اتجه الناس نحو المسجد ، لكي يلتقوا معلمهم وواعظهم الشيخ ، رأوه مشنوقاً ومعلقاً على أحد أعمدة المسجد .

* * *

بعد موته ، حمل تلميذه حسن الجوري عبء الرسالة .

أعلن التعبئة العامة ، نظم جماعات سرية ، بدأ ينتقل من مكان لمكان ، داعياً ومحرضاً

ومنظماً لحركة سرية قوية ولثورة كان التشيع روحها ، وكان التحرك يجري تحت غطاء التقيّة والالتزام بالحذر . أصبح الظرف مهيئاً للثورة ، ولم يبق سوى اشعال الفتيل . . .

وحدث ان أحد أقرباء الحاكم المغولي ، كان يذهب للمناطق الريفية القريبة من « سبزوار » ، ويطلب الطعام من أهل القرية ، ثم يطلب الشراب ! وكانت قلوب الفلاحين تغلي بالحقد ضد سلطة المغول ، وتغلي بالحسرة على موت الشيخ خليفة . . يجلبون الشراب لكي يسكروا المتنفذ وجنوده ؛وعندما يسكرون ، يطلب أحدهم النساء ، فيذهب أحد الفلاحين منادياً بقية إخوانه : إنهم يطلبون نساءنا . . فماذا تقولون ؟

يجيب الناس : نحن نقدم رؤوسنا ولا نقبل الاهانة ، إن سيوفنا هي التي تجيبهم .

هذا هو الشعب . . وقد صمم وحزم أمره .

إن سكان قرية واحدة ، يبادرون إلى مناطحة سلطة المغول ، فيقتلون قريب الحاكم وجنوده جميعاً ، وكانت تلك الشرارة الأولى في الثورة ، ثم يهاجم الفلاحون الثوار مدينة سبزوار ، وتبدأ معركتهم مع جبهة يتحد فيها جيوش المغول وفتاوى رجال الدين الرسميين .

كان شعار الفلاحين الثوريين هو : النجاة والعدالة ؛ وكان هدفهم الأساسي هو القضاء على سلطة المغول المحتلين ، وفئة كبار الملاك ، ونفوذ رجال الدين التابعين للسلطة السائدة .

من جميع الأماكن ، كان يأتي رفاق الطريق ، من ضحايا الظلم المغولي ومن ضحايا التجهيل الديني ، وتصبح « سبزوار » مركزاً لثورة واسعة ومركزاً لسلطة جديدة . هكذا تتحد سيوف الفلاحين المضطهدين مع أفكار العلماء الواعين : الشيخ خليفة والشيخ حسن الجوري ، لتصنع ثورة الشيعة السربدارية التي قامت على بطولة الجماهير ، وانتشرت في كافة أنحاء خراسان وشمال ايران ووصل نارها إلى الجنوب .

كان ذلك أول انتصار لحركة ثورية مستندة للتشيع العلوي ، ضد السيطرة الأجنبية والاستحمار الداخلي وسلطة الاقطاعيين وكبار الأغنياء ؛ حركة ثورية قامت بسيوف الفلاحين قبل ٧٠٠ عام من أجل تحرر الجماهير وتثبيت وتطبيق شعار العدالة .

كانت تلك آخر موجة ثورية في حركة التشيع العلوي ، في حركة التشيع الأحمر ، التي كانت لمدة ٧٠٠ عام تعبيراً عن روح الثورة والتحرر والعدالة وخط الشعب والكفاح الذي لا يعرف الهوادة ضد الجور والجهل والفقر .

بعد ذلك بقرن واحد ، جاء الصفويون ؛ وانتقل التشيع من مسجد الجماهير إلى مسجد

« الشاه » ، وأصبح مركزه تماماً بجانب قصر « علي قابو » * .

أصبح التشيع الأحمر أسود .

وأصبح مذهب الشهادة مذهباً للعزاء والنواح .

(*) قصر علي قابو كان بلاط السلاطين الصفويين في ايران .

الاستناد للدين

عندما كنت أقضي أواخر فترة إقامتي في أوروبا ، كنت أناقش مع نفسي واجباتي في الدنيا ، والأبعاد الفكرية لنشاطي ؛ وقد وصلت خلال ذلك إلى خيارات وتقييمات محددة ؛ وقمت بعملية اعادة نظر أساسية في أعمالي وعقائدي وقراراتي ، محدداً اتجاه كفاحي الاجتماعي والفكري ، إلى أن وصلت إلى ما أنا عليه الآن . لقد شرحت البعد الفكري والفلسفي لذلك الموقف في الكتاب الذي نشرته بعنوان « كوير » . فهنالك وبالذات في مقالة (المعبد) عبرت عن التخمّر الثوري الذي جال في وجداني وأعماقي ثم ملك كل تفكيري وعملي . لقد حاولت شرح معاني ذلك التحول في تفكيري ، والتعبير قدر الامكان عن الطريق الذي اخترته بين الطرق .

إن ما طرحته بشكل عمومي ، كان ينبغي أن يعبر عنه ، بحيث ينطبق مئة بالمئة على القضايا الاجتماعية . إن مجرد طرح المسائل الفلسفية والذاتية بعيداً عن القضايا الاجتماعية ، ليس بالأمر الصحيح في نظري ؛ لذلك ، فهنالك الكثير من الأفكار التي أؤمن بها بعمق وأناقشها مع نفسي وأنا وحيد ، لكنني لا أطرحها أحياناً التزاماً بمسؤولياتي الاجتماعية . فالمثقف عندما يحدد نشاطه في خدمة المجتمع ، يجب أن يخضع نشاطه حسب حاجات المجتمع ، لا حسب نوازعه وأحاسيسه الوجدانية . كنت أقول لنفسي مثلاً ، لو كنت أملك المال لذهبت إلى أوروبا ولأكملت دراستي ، أو لدرست الفلسفة . لكنني لم أشعر بأنني « أملك » المال ؛ وما ملكته اعتبرته ملكاً لناس وديناً في عنقي ؛ لذلك اعتبرت نفسي ملتزماً بخدمة الشعب ، وكأنني « طالب بعثة » على حساب الشعب . هكذا تركت حلمي في مواصلة نوع معين من الدراسة ، واعتكفت على دراسة شيء يفيد وليّ نعمتي (الشعب) ، واعتبرت دراسة ما يفيد الناس مهمة ورسالة نذرت لها نفسي ؛ وعندما أقول (لم أكن أملك المال) لا أعني المفهوم الشائع لهذا الوضع ، إذ انني أعتقد بأنه حتى الذين يعتمدون على مال يستلمونه من آبائهم ، يجب أن يعتبروه من (مال الناس) وديّناً من الناس في أعناقهم .

لنتمعن في سلبياتنا

من أجل أن نقوّم أنفسنا ، يجب أن نبدأ أولا من تقييم السلبيات . إذ إننا لو أردنا الوصول

إلى نتيجة تفيدنا شخصياً وترضي غرورنا ، لكفانا تعداد إيجابياتنا ؛ ولا يخلو أحد من فضائل ونواحٍ ايجابية . لكن هكذا تقييم لن يفيدنا أبداً ، بل انه سيربي الذاتية في النهاية . إن المرء يجب أن يتأمل سلبياته وأخطاءه . كنت دائماً أوصي الناس ، بأن يطرحوا هم على أنفسهم ، ما يمكن أن يطرحه الآخرون كتهم ضدهم ، أن يشكلوا هم ، محكمة للبت في نواقصهم وأخطائهم . لكن يجب أن يجعلوا من ذاتهم خصماً ومدعياً ذكياً ، يعرف كيف يشخص السلبيات ويسرد التهم ، لا أن يتصرفوا في محاكمة أنفسهم كخصم غبي ، يطرح اتهامات مبتذلة يمكن الدفاع عنها بسهولة والخروج منها بموقف يعزز الرضى عن النفس .

إن هذا هو منهجي في التعامل مع كل القضايا ؛ وهو ما أفعله الآن أيضاً ، وأنا أقيِّم أفكاراً أؤ من بها وأعتقد ان الايمان بها جمعنا معاً وربط مصيرنا . سأحاول الوصول إلى جدل حقيقي ، من خلال سرد الاتهامات الموجهة لأفكاري وطريقي (الذي أصبح الآن طريقاً مشتركاً لنا جميعاً) ، ثم أحاول الدفاع ؛ وإذا كانت « مرافعتي » غير كافية أو مقبولة بنظركم ، فلا تدعوا المسألة تمر بسهولة . حاولوا أنتم أيضاً أن توجِّهوا « تهماً » وانتقادات .

سأحاول الآن طرح القضايا التي تحتاج شرحاً في نظري ، وتحتاج مني ومنا جميعاً أجوبة واضحة ومنطقية .

هل التركيز على المسائل الفكرية يجري على حساب العمل والممارسة ؟

أحياناً يبرز سؤال : ألا يجعلنا التركيز المتزايد على المسائل الفكرية نبتعد عن العمل والممارسة ؟ . إن هذا السؤال ينتج عن التعود على الفصل بين الفكر والعمل ، بحيث يخيّل للبعض ان التفكير والكتابة والقراءة ، الاستدلال والبحث ، التعليم والتعلم ، كلها أمور تجري خارج نطاق العمل ، لذلك فالاهتمام به ربما يبعدنا عن العمل . لكن عندما نأتي إلى الواقع ، نرى ان كل إيمان أو ايديولوجيا ، وكل فكر أو علم ، يكتسب قيمته فقط من خلال العمل وعندما يمتحن في العمل ؛ وإذا تركنا محك العمل ، فكل شيء يمكن أن يتساوى : الفكر الباطل مع الحق ، الدين الصحيح مع غير الصحيح ، الاسلام مع الكفر ، التوحيد مع الشرك ، التشيع والتسنّن ؛ ووفقاً لمبادىء الشيعة ، فان العمل يعتبر من عناصر تعريف الدين نفسه ، وإن هذا الموقف ليس وليد جهود علم الاجتماع الحديث .

رغم ان الايمان هو موقف داخلي يكمن في أعماق الانسان ، إلا ان الشيعة تعرّف الايمان في أبعاد ثلاثة : البعد الذاتي والتعبيري ثم العملي ، أي الاحساس بالايمان من القلب ، والاقرار به

صراحة باللسان ، ثم العمل به وبأركانه . أي انني لو آمنت من كل قلبي ، ولو كررت ذلك بلساني باستمرار ولكنني لم أطبق ذلك الايمان في الممارسة ، فان ذلك لن يكون الايمان الذي تعتقد به الشيعة . هنا أيضاً يكمن أحد الاختلافات الأساسية بين الشيعة والمعتزلة[1] .

فالمعتزلة جعلوا الحد الفاصل بين الدين والكفر معياراً ذاتياً ومثالياً ؛ وعندما يقولون « الكافر » ، يقصدون الشخص الذي لا يؤمن بما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا) ولا بالروح ولا بالحياة الآخرة ؛ بينما المؤمن هو من يعتقد بهذه الأمور . لا زالت مثل هذه النظرة شائعة بيننا ؛ لكن عندما ندقق النظر في القرآن ، نرى ان تعريف الكفر وتحديده يستند للعمل والممارسة وليس إلى ما هو ذاتي وما هو موجود في ذهن الانسان . « أرأيت الذي يكذّب بالدين » ، ولكن من هو الذي يكذب بالدين وينفيه ؟ ربما نجيب نحن ، بأنه الذي لا يؤمن بالله وبالروح وبيوم القيامة وبالميتافيزيقيا ، لكن القرآن يجيب على أساس مادي ، أي لا يحدد الأمر على أساس المعتقد الديني « ولا يحضّ على طعام المسكين » ، أي انه الذي لا يناضل بجد ضد الجوع ، وبذلك يعتبر غير مؤمن في نظر القرآن .

نحن نعتقد ، انطلاقاً من الرسالة التي حملنا عبئها في المجتمع ، بأن أيّ دين وفكر وعقيدة ، أية مدرسة وايديولوجيا لا يمكن اعتباره حقاً وصحيحاً إذا لم يلعب في المجتمع ، في زمانه ومكانه المحدد ، دوراً ايجابياً وبنّاءً . إذن فالمعيار لتقييم الأفكار والعقائد هو الممارسة ، ونعني بها الممارسة الاجتماعية ، وهذه هي رسالة المثقف في مجتمعنا ؛ ونقصد هنا المثقف الواعي المكرس حياته لتوعية مجتمعه توعية انسانية واجتماعية وطبقية . إن رسالة المناضلين والمتنورين في المجتمع هي رسالة انسانية وامتداد لرسالة نبي الاسلام . إن اختيار مصطلح « الرسالة » نفسه ليس صدفة ، فهو شكل نفهم منه ما يعني تصدي الانسان لمسؤولية حمل الأمانة التي وضعها الله في عنقه . إذن لا تعتقدوا بأن هنالك من يُعفى من مسؤولية حمل الرسالة والالتزام بها ؛ وإن العمل الفكري والدعوة للرسالة هو من صلب هذه الالتزامات .

لكن هل التركيز على العمل الفكري ، وحصر الجهود في الدراسة والكتابة والتحقيق ، لن يؤدي بطبيعة الحال إلى ترك العمل ؟ وكيف يستطيع المثقف أداء هذه المهام مع الحفاظ على ارتباطه بالجماهير - علماً بأنه مثقف وليس عالماً أو فيلسوفاً - ، ثم ألا يحضّ مثل هذا السلوك قطاعات أخرى من الناس على إهمال الممارسة والانغماس في الاهتمامات الثقافية ؟ .

إن الاجابة على هذا السؤال قد يكون بالنفي أو بالايجاب ، وقد يكون الجواب : ان

---

(١) وكما نرى اليوم أيضاً ، فبدون إعادة تقويم جديد لمعيار الايمان ، سنقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه المعتزلة .

الاهتداء بالفكر ضروري لكل ممارسة . إذن ، فأمامنا ثلاثة أجوبة : الأول : ان التقوقع في مجال الفكر فقط ـ سواءً كان ذلك المجال الفكري ديناً أو ايديولوجيا أو علماً أو . . . ـ يبعد المثقف عن مجال الممارسة ، ويضعف الاحساس بمسؤولية الجهد العملي . الثاني : إن التركيز على العمل الفكري لا يعيق الاهتمام بالممارسة أو الاحساس بضرورتها . الثالث : لا يمكن تصور نشوء إحساس بضرورة الممارسة وبذل الجهد لدى أية جماعة ، إذا لم يسبق ذلك نشاط فكري أو الاهتداء بفكرة .

إذا كان جوابنا هو الأول ، فالأمر واضح : إن كون التركيز على الفكر يعيق الممارسة ، يعتمد أصلاً على الفكر الذي يركز عليه ويُرتكز عليه ، كما يعتمد على مدى وشكل التركيز على الفكر . إن الفكر الذي يعيق الممارسة أو ينفيها هو أصلاً فكر غير علمي ، غير منطقي ، خيالي ، ذاتي وفلسفي مجرد ؛ وهنا لا يختلف الأمر إذا كان إسم هذه الفكرة زهداً أم صوفية ورياضة روحية ، مادية أم مثالية أم وجودية (مثل مادية فيورباخ ومثالية بركلي وشاتوبريان ، وحتى مثالية هيغل ووجودية هايدكر . . .) . إن ما يظهر اليوم في الغرب من اتجاهات تنحو للمثالية والعودة للذات والتشبث بالجانب المعنوي ، إنما هي أوجه مختلفة ومتناقضة في تيار فكري عام ، لكنها تشترك جميعاً في نقطة واحدة ألا وهي لا علميتها وابتعادها عن أداء رسالة موضوعية في الحياة . إن هذه المذاهب الفكرية ، رغم تعارضها مع بعضها ووجود بعضها في أقطاب متناقضة ، إلا أنها تجعل المؤمن بها مثقفاً ذاتياً ، طوبوياً نازعاً للخيال والتجريد ، ومثالياً في النهاية . إن الأمر في النهاية سواءً ، إذا كان عنوان هذا الفكر ديناً أم مادية ، تصوفاً أو فناً من الفنون .

إن ما يطرح اليوم على نطاق واسع حول « الفن من أجل الفن » ، يكاد يصبح « موضة اليوم » ؛ حيث يتهم بالجهل كل من لا يتقبلها ، إن هذه النزعة هي في الواقع مخدر ومعيق عجيب لعقول المثقفين ، يجعلهم في النتيجة غارقين في عالم الأوهام ، ويفقدون القدرة على تقديم فن أو نتاج ثقافي مفيد ، عندما يبتعدون عن ساحة الجهاد من أجل أداء رسالة اجتماعية .

كذلك الحال بالنسبة لنزعة « العلم من أجل العلم » أو « الدين من أجل الدين » ، وكذلك « الصلاة من أجل الصلاة » و « العبادة من أجل العبادة » و « الفلسفة من أجل الفلسفة » و « المادية من أجل المادية » و « الجمال من أجل الجمال » .

إن كل شيء ينزع لذاته ولا يكون وسيلة لبلوغ هدف ، فانه يفقد فائدته وقيمته العلمية مهما كان مقدساً . إن تحويل النتائج العلمية والفكرية للدين ، من ممهد وهادٍ للحركة والعمل والتطور نحو الكمال ، إلى مجموعة من الاعتقادات والأحاسيس والخدمات والأعمال التي لا علاقة لها أساساً بالممارسة المفيدة ، هو أيضاً من قبيل هذا النزوع للذاتية .

غالباً ما يتعرض الناس الذين على شاكلتي إلى انتقادات مفادها : من الخطأ قياس العمل الفلاني أو العقيدة الفلانية بنتائجها الاجتماعية ؛ إن القضايا الدينية لا تحتاج لأن تبرر عقلياً ، بل يجب العمل بها كما أوصانا الله . إذن ، فلا معنى لكل التفسيرات التي تبرر الأحكام الدينية بالضرورة الفلانية أو للسبب الفلاني . هذا هو منطق المنتقدين ؛ أما الرب نفسه ، فنراه يفسر سبب أحكامه وضروراتها ونتائجها ، إن العلماء البارزين للشيعة كتبوا مؤلفات عدة حول التبرير العلمي للأحكام والتعاليم الدينية إن « علل الشرائع » هو كتاب متوفر وهو يستهدف هذا النوع من التفسير العلمي . وأنا لا أقول بأن كل ما كتب هناك أو في الكتب الأخرى هو صحيح بالضرورة ، ولكنني أود فقط التأكيد بأن علماءنا كرروا دائماً بأن العبادات جميعاً لها مبررات وأسباب علمية ، وتترتب عليها نتائج معينة ، واستناداً إلى هذه الأسباب والنتائج يمكن تقييم العقيدة أو الأحكام الدينية باعتبارها مقدمة لوصول الانسان إلى أهداف معينة .

أما الدين الذي يتحول إلى « دين للدين فقط » ، فانه يفقد ارتباطه بالسبب النهائي ومبررات أحكامه ، يصبح « مستقلاً » ومجرداً وبعيداً عن المحك العملي . إن الاستناد على « دين » كهذا ، يبعد المؤمن أو المثقف عن الممارسة العملية ، وطالما يتم التركيز على إيمان كهذا بالدين ، يفقد المرء ارتباطه بالحياة العملية وبأداء رسالته الاجتماعية .

« الاعتماد الذاتي » على الفكر

إن الحالة الثانية التي يبتعد فيها المثقف عن الممارسة العملية ، هي ان يكون هذا الدين أو الفكر ، ايجابياً وبنّاءً من حيث الأساس ، وهو يستهدف خدمة الممارسة وتنظيمها ، ولكن الخطأ يقع في طريقة استنادنا لهذا الدين أو الفكر ؛ إذ تكون هذه الطريقة ذاتية ومجردة أو غير عملية . هكذا نرى كيف إننا نصل إلى نتائج خاطئة ، من خلال الاستناد إلى مبادىء وأحكام صحيحة وجيدة ، أو وقائع وحوادث تأريخية مرشدة ؛ فعندما نستند إلى هذه الأحكام أو الوقائع بأسلوب ذاتي وغير علمي ، نصل إلى نتائج عجيبة ؛ وهذا هو ديالكتيك التعلم والاسترشاد بالفكر والتجربة العملية .

في تأريخنا وديننا وتراثنا ، نجد ان أهم صفات الامام هو كونه مجسداً للفكر والمبدأ ؛ وعندما يقول الامام علي : « أنا القرآن الناطق » ، فإنه يعني بأن القرآن هو ظاهرة ذاتية ، أما علي فهو تلك الظاهرة الذاتية متحولا إلى ظاهرة موضوعية . إن الاسلام هو اعلان للمبادىء ثبت على الورق ، إنه خطة للبناء ؛ أما الامام فهو مثال موضوعي يمثل تجسيد تلك المبادىء في كيان انسان واحد .

هكذا نرى بأن دور الامام هو دور تحويل الفكر إلى عمل ؛ وعندما أفكر أنا ـ الشيعي

والمسلم ـ في القرآن والسنن والأحكام والأحاديث والتأريخ ، فانني أفكر في مسائل فكرية وذاتية ، أي أفكر في ايديولوجية الدين ؛ ولكنني عندما أقول علي ، أو الحسين ، أو عاشوراء ، فانني أقصد التجسيد الموضوعي والعملي والمحسوس للفكر ، إن ذلك عبارة عن : فكر مكثف ومتحول إلى لحم ودم ، اسمه الامام .

ولكننا نرى، أن الاستناد للامام (الذي هو عمل مجسد)، يتحول إلى استناد ذاتي وبعيد عن روح الممارسة ومحكّها ، مما يؤدي إلى نفي الاحساس بالمسؤولية وبضرورة العمل . هكذا يكون الاستناد إلى ممارسة (أي الامام المجسد للممارسة) هو نفي للممارسة نفسها ، فتصبح الصلة مع الامام وكأنها العلاقة مع جبرائيل ، حيث لا تؤثر معرفته في الحياة الاجتماعية ، بل ان معرفته تعني إيماناً ينبغي على كل مسلم أن يتحلى به ، وإلا فلا يبقى هنالك فاصل بين مؤمن مثلي وآخر غير مؤمن .

لذلك فان المثقف الذي يعي ، بأن التركيز على فكرة معينة أو الاستناد لها يبعده عن الممارسة العملية ، ينبغي عليه ـ إذا كان منصفاً ودقيقاً ـ أن يميّز بين فكر مثالي من الأساس ومعيق للممارسة من الأساس ، مع فكر هو أساساً نهج للعمل وهادٍ للممارسة ، ولكن أسلوب التعامل معه والاستناد إليه يوقعنا في الخطأ ويحرفنا عن مجال الممارسة . ماذا نتهم وماذا ندين ؟ الفكر نفسه ، أم أسلوب الاستناد إليه والاسترشاد به ؟ ألا يمكن أن نميّز بينهما ؟ .

الحالة الأخرى ، هي قول البعض بأن الاستناد لفكر ما ، لا علاقة له أساساً بالممارسة ، سواءً سلباً أم ايجاباً ، لذلك فهو لا يعيق العمل ولا يحرض عليه ، فهو مثل الاسترشاد بمسألة علمية (بمعنى المعرفة العلمية)، حيث ان معرفة الحقيقة العلمية أو عدم معرفتها ، لا ترتبط بالضرورة مع الممارسة .

كان الرسول (ص) في سفرٍ ، واتجه صوب قوم عرفوا ببلاغتهم ومستواهم الأدبي ، ومنهم الرواة والأدباء ، وكان هؤلاء الرواة يحفظون القصص الشعبية والملاحم والأساطير وينقلونها للناس . فسأل النبي (الذي كان إضافة لكونه نبياً ، من أبناء المنطقة وعارفاً بأمورها) ، ما الأديب ؟ أي انه خالف قواعد اللغة وسأل ، ما الأديب ، حيث كان يجب السؤال من الأديب ؟ .

لا بد ان معرفة الرسول باللغة العربية لم تكن ضعيفة ! ، ثم يشرحون له ان الأديب هنا هو من يقوم بهذه الأعمال . . .

إن علماً تتساوى معرفته مع عدم معرفته ، ولا يضر أو يفيد الممارسة ، ولا يتمتع بأية قيمة عملية يكف عن كونه علماً .

الاستناد الموضوعي والواعي للفكر قابل للتحول إلى ممارسة

إن الحالة الثالثة ، هي ان مثقفاً يختار الانتماء لمدرسة أو نهج باعتباره مقدمة وطريقاً للممارسة ، وقد أثبتت التجربة بأن ذلك النهج أو الايديولوجيا يتحول إلى ممارسة . إن نهجاً فكرياً معيناً يتحول إلى ممارسة ، إذا تميز على الأقل بخاصيتين : أولا : إن هذا النهج أحدث في التأريخ واقعة أو ظاهرة أو حركة ، سواءً كان على شكل حدث اجتماعي أو حضارة أو ثقافة ، أو على شكل ثورة اجتماعية ، مما يثبت بأن الفكر قد تحول إلى عمل . إن أرسطو المعروف بكونه المعلم الأول ، لم يحدث حركة في التأريخ ، رغم انه لا يضاهيه أحد في كونه أثّر في العقول والأذهان في مراحل تأريخية طويلة ، ولا زال منطق أرسطو يتحكم بالفلسفة ؛ كما لا زال تعريف أرسطو للتراجيديا والمسرح ، يتلقى قبولا واسعاً بعد مرور أكثر من ٢٣٠٠ عام ؛ بينما كان المسرح في عهده ، يتلخص في ممثل واحد يلعب دوره ، والمتفرجون يتحلقون من حوله ؛ وقد كتب هو بنفسه ، بأنه في فترات متأخرة فقط ، أصبح العمل المسرحي يؤدى من قبل ممثلين اثنين ، واعتبر هذا التحول تقدماً ؛ ورغم محدودية التجربة المسرحية ، نراه يعطي تعريفات منطقية للتراجيديا والكوميديا والدراما لا زالت مقبولة .

لكن هذا الانسان لم يحدث حركة على الصعيد العملي . لقد تحكم بالمدارس والمكتبات والأوساط العلمية ، لكن الاحساس به وبتأثيره كان دوماً ضعيفاً في أوساط الشعب ، وفي مجرى التأريخ وداخل المجتمعات بما فيها مجتمع أثينا في عهده . إن أفكاره ، بطبيعتها ، لا يمكن أن تتحول إلى حركة .

لكن لو أخذنا ايديولوجيا أو منظومة فكرية أحدثت حركة في التأريخ[1] ، نجد ان لها أيضاً رموزاً انسانية . إن الانسان ـ الرمز ، الذي يمثل حركة أو فكراً معيناً ، يجمع في ذاته صفات النهج الذي ينتمي إليه ويمثله . إن مثل هذا النهج ، الذي يخلق انساناً كهذا ليس طوبوياً ، ولا هو مجموعة أفكار ، بل انه في حد ذاته ممارسة . فإذا اخترنا ايديولوجيا أو ديناً كهذا ، واستندنا إليه بوعي ، لا بشكل أعمى أو تقليدي أو منحرف ، حينذاك فقط يمكننا القول بأن الاستناد للفكر والاهتداء به ، هو الضمان الوحيد لاجادة العمل ، لخلق ممارسة مفيدة ، وهو أيضاً ضمان لارساء ضوابط ومعايير للممارسة نفسها . فالعمل الواعي من شروطه الاستناد إلى فكر صحيح .

إذا نظرنا إلى التأريخ ، نجد بأن الحركات الحقيقية التي أثرت وغيرّت نحو الأفضل وبنت ،

---

(١) عندما نقول حركة ، نقصد حركة جماهيرية ، أي حركة أحدثت أثراً في التطور التاريخي .

استندت في الواقع إلى أفكار أو عقيدة معينة هـدَتْ تلك الحركة ووجّهتها . إن هذا القانون تؤكده مسيرة التأريخ البشري دون استثناء .

نحن نجد ، ان هنالك حركات في التأريخ ، يرجع منشؤها إلى جذور غيبية ، أي ان العامل الأساسي للحركة ، لم تكن التناقضات الداخلية للمجتمع ، وإنما رسالة حملها أناس ، أخذوها من منشأ غيبي ، وجعلوا مهمتهم هي تنفيذها وتطبيقها ؛ والرسل حينما يستقون مصدر فكرهم من الغيب ، يتجهون في كفاحهم نحو بث الوعي ونشر الفكر ، ثم يبدأون بتنظيم حركة .

ربما يتهمنا البعض ، بأن تأكيدنا على ضرورة الاستناد للفكر ، يبعدنا عن الممارسة وأداء رسالتنا في المجتمع . يمكن القول ، بأن هذا الاحتمال وارد ، فكثيراً ما كان التأكيد المبالغ فيه على النشاط الفكري ، وسيلة لابعاد الناس عن قضاياهم العملية وشؤون حياتهم ، وهذا ما نسميه نحن ، استغلال قضية عادلة لتضليل الناس[1] .

إن اهتمام العباسيين الزائد بالمسائل الفكرية (الفلسفية والأدبية والفنية وحتى علم الكلام والتفسير) ، أدى إلى خلق حساسية مرهفة لدى مثقفي ذلك العصر ، وأصبح شغلهم الشاغل . ففي عهد بني أمية ، كانت القضايا التي تثير اهتمام الناس لا تزال هي قضايا من مثل : اغتصاب السلطة ، الحق ، العدل ، الظلم ، الامامة ، الوصاية ، من ينشد الحق ومن يدعو للباطل ، بيت المال وحقوق الناس . . . وعندما كانت احدى هذه المسائل تثار في المسجد ، كان الجميع يأتون ليدلوا بدلوهم في الموضوع ، سواء كانوا فقهاء وقراء للقرآن ، أو كانوا رعاة من البدو . لكن الفئات السائدة لاحقاً ، شعرت بضرورة إلهاء الناس عن هذه المسائل الحيوية ، فتم طرح قضايا ذات طابع فكري محض ؛ مثلاً : هل إن آيات القرآن هي جزء من ذات الله ، أم هي من صفاته ؟ ماذا كان الوجود الأول ، كيف تكونت المادة الأولى ؟ ، فأثير بذلك مسائل فكرية شغلت الناس ، ولم ينتهِ النقاش حولها إلى الآن .

كما نرى حتى بعض مفكرينا المعاصرين ، يمجدون الازدهار الفكري وتطور الفلسفة والأدب في أيام بني العباس ، أي ان العباسيين استطاعوا أن ينالوا من تفكير أعدائهم ويشغلوه بما يريدون . هكذا يبدو كم يختلف كون المرء شيعياً ، عن كونه ذا منطلق شيعي .

لكن ما الذي ضاع في ذلك المعمعان ؟ لا شك إنها المسائل المنسيّة أو التي تراجع الاهتمام بها . في عهد بني أمية كانت نقاشات حادة تجري حول الامامة ، وبيت المال والفتح والغنائم ، حول الخلافة وحق علي وقضية أبي ذر . كانت الصراعات واصطفاف القوى تتم وفق هذه الأمور ؛

---

(١) ونؤكد هنا بأن التركيز المبالغ فيه على الفكر ، حتى وان كان فكراً ايجابياً ، استغل خلال التأريخ وفي مختلف المجتمعات ، لاغفال الناس وصرف انتباههم عن الممارسة الصحيحة .

أما في عهد العباسيين ، فمحور الصراعات أصبح علمياً . ولقاء ترجمة نص ما ، كانت تدفع مكافأة تبلغ ما يساوي وزن الكتاب ذهباً .

إن تركيزاً كهذا على الفكر ، حتى لو كان على الدين نفسه ، يستهدف منه إلهاء المجتمع الاسلامي عن الممارسة وعن العمل الجاد . هذا هو ، وهكذا حكم بنو العباس حوالي ستة قرون ، بينما لم يحكم الأمويون قرناً كاملاً .

أما النبي ، فقد ركز على العمل الفكري ١٣ عاماً ، ثم دخل مرحلة العمل ، وفي المجتمعات نرى الأمر نفسه ، أي نرى الفكر يسبق ويمهّد للممارسة ، ويهديها سواء السبيل ؛ وبعد كل مرحلة من العمل ، يأتي مجدداً دور المراجعة والتقييم الفكري ، أي الاستناد على الفكرة مرة أخرى ؛ وعندما ينفصل الفكر عن العمل ، لا يبقى من الفكر سوى خيالات وأوهام ، أما العمل فيصبح جهداً عقيماً ومهدوراً . . ويصبح كلاهما دون فائدة .

عندما نقارن الثورة الدستورية[1] بنسختها الأصلية (أي الثورة الفرنسية) ، نرى كيف نطورتا إلى حالتين مختلفتين تماماً . فالثورة الدستورية بدأت ببضعة فتاوى وأوامر (فرامين) ، أما الثورة الفرنسية فكانت حصيلة قرن كامل من الحركة الفكرية التقدمية ومن النشاط الفكري المتنور والواعي .

هنا نصل إلى تأكيد نفس الحقيقة ، أي ضرورة الاستناد إلى فكر ملتصق بالممارسة وهادٍ لها ، وبأن نستند إليه ، بحيث لا يجعلنا نبتعد عن العمل ونصبح أسرى الخيالات والجدال اللفظي والشؤون الذاتية ، أو نصبح مهووسين بتلك الفكرة ومقيدين بالتعصب الفكري والعقائدي الأعمى ، مما يشلّ قدرتنا على التفكير الصحيح ، فنضيّع الفكر والممارسة معاً ، أما الطريق الصحيح ، فهو يقودنا إلى اعتماد واع على الفكر ، على فكر يصبح لهيباً يدفع الممارسة للأمام ويهديها بنوره .

هل الاستناد على الدين يعني العودة إلى ما وراء الطبيعة ؟

المسألة الأخرى هي « الاعتماد على الدين » ، وهذه من الأمور التي تشغل بال المرء باستمرار ، فتجعله يفكر في نفسه كثيراً ، وغالباً ما تقلقه وتسبب له عذاباً روحياً . ألا يعني

(١) يقصد المؤلف الثورة الدستورية في ايران (١٩٠٥ - ١٩١١) ، التي حققت انتصاراً على النظام القاجاري المستبد ، وحصلت ايران بفضلها على أول برلمان ودستور مكتوب في الشرق . (المترجم) .

الاستناد إلى الدين ، استسلام الانسان ونفي إرادته أمام قوى ما وراء الطبيعة ؟ ألا يؤدي إلى القبول بالجبرية والاعتقاد بالقضاء والقدر ؟ كل هذه الأسئلة يمكن أن تطرح .

يمكن أن يكون الاستناد على الدين فعلاً كذلك ، ويمكن أن يكون عكسه .

ولكن أيّ دين ؟ والاعتماد علي أيّ دين ؟ ففي أيامنا هذه ، لا يكفي أن يعلن المرء عن معارضته للدين أو اعتقاده به ، فهذان الموقفان لا يفسران شيئاً ؛ بل ينبغي توضيح أي دين يعتقد به . دين أبي ذر أم دين مروان بن الحكم ؟ فكلاهما يدعيان « الاسلام » . ولكن ما بين اسلام أبي ذر واسلام مروان بن الحكم يوجد فرق ، كما الفرق بين الله و « اللات »[1] . فبأيّ « إسلام » تؤمنون ؟

أحدهما يقبع في قصر عثمان ، منكباً على نهب بيت المال ، والآخر يموت جائعاً وحيداً في « الربذة » . فأي إسلام تقصدون ؟ إذ بدون تحديد أحدهما لا يمكن تقييم انتمائك للاسلام ؛ فإذا حكمنا بصواب انتمائك لاسلام أبي ذر ، ينبغي أن نحكم ببطلان انتمائك للاسلام الآخر . فكيف يمكن التوفيق بين متناقضين ؟ كيف يمكن التوفيق بين علي ومعاوية ؟ أحدهما يقتل مغدوراً ، والآخر يبقى ليعيش كقاتل .

إذا كنت تعتقد بأن الدين هو وسيلة لتبرير الفقر وتكريسه والاقتناع به ، فهذا ما كان يقول به عثمان ، ويفتي بصوابه « كعب الأحبار » . لكن الاسلام لا يبرر الفقر ، بل يبرر ضرورة العدالة والكفاح ضد الجوع . من أجل هذا الهدف ، ضحى خيرة الصحابة والمسلمين الأوائل بحياتهم . فكيف لا يخجل البعض ، عندما يحاول تفسير الدين ، وكأنه نتاج ضعف الارادة البشرية ، وانه يؤدي إلى ترك المسؤوليات جميعاً إلى الله ورحمته ، أو لقوى ما وراء الطبيعة ، بينما يبقى الانسان نفسه عاجزاً غير قادر على التصدي لمسؤوليات الحياة ، لأنه أصبح ذليلاً أمام قوى ما وراء الطبيعة ؟

إن بعض المتدينين يعتقدون بأن المصائر جميعاً ، ترتبط بالأقدار ، وبما كتب على جبين الانسان من قبل قوى ما وراء الطبيعة ، وإن المرء لا يسعه التأثير على مصيره ومصائر الآخرين ، وكل شخص يتصرف كما كتب عليه وقدّر له .

يمكن أن يقول البعض بكل هذه الأشياء ، وبأن يستشهد بأمثلة موضوعية من الاسلام

---

(١) (اللات) : اسم أحد الأصنام المشهورين في مكة الجاهلية ، ويشير المؤلف هنا إلى انحدار مروان بن الحكم من بني أمية ، الذين ظلوا مشركين إلى فتح مكة ، وحاربوا رسول الاسلام . (المترجم) .

نفسه . لكن ماذا عندما نواجه علياً ؟ كيف يمكن وصف الاسلام هكذا ، وأمامنا سيرة علي ؟ فلو كان الاسلام هكذا ، لكان على عليٍّ أن يسكت عن الفقر ويبرره ، ويمثل الضعف والتخاذل وعدم الشعور بالمسؤولية في المجتمع . لكن علياً كان غير ذلك . كان يرمز للعدالة والحرية ويمثل مبادىء ، دون أن يكون إلهاً ولا أسطورة ، كان يشعر بمسؤوليته الانسانية ويكافح بصلابة ومرارة من أجلها .

عندما كانت الحرب على أشدها بين علي وبني أمية ، انتزع أحد جنود الاسلام « خلخال » امرأة يهودية تنتمي إلى أعداء علي ، وعندما عرف الامام بذلك انتابه الغضب والحزن إلى أن قال :

لو ندع الاستشهاد التأريخي جانباً ، ونتوقف عن إبراز اسلام علي في مقابل إسلام الآخر ، فان التدقيق في الوقائع نفسها وجعلها محكاً لتقييم كل اتجاه ، يكفي للوصول إلى الحقيقة . إن جعل الوقائع محكاً يمكن أن يكون مقبولا لدى المعتقد بالدين وغير المعتقد به ، إن كان منصفاً وواعياً . هكذا يمكن طرح السؤال مجدداً : أي دين ؟ أيّ نوع من العلاقة مع الله نريد ؟ أية عبودية وعبادة ؟ إن هنالك عبودية ، تعني تكريس اللامساواة وتبرير وجود آلهة الأرض ، وهنالك عبودية أخرى تعني نفي جميع العبوديات التي يعاني منها الانسان في حياته ؛ وكل نوع من هاتين العبادتين له أمثلته الواقعية .

لذلك كله ، فالاستناد على الدين ، يعني في النهاية انتماء لجهة ما واصطفاف في الحياة ، وهو بهذا المعنى يأتي في صلب رسالة المثقف في المجتمع .

هل الاستناد على الدين
يؤدي إلى تصديع الجبهة
العالمية المشتركة ضد الاستعمار ؟

تطرح أحياناً قضية أخرى ، ألا وهي ، إن الاستناد على الدين قد يصدع الجبهة العالمية المشتركة ضد الاستعمار . لقد ناقشت هذا الموضوع في ثلاثة رسائل بيني وبين « فرانز فانون » ، عندما كنت أترجم له كتابه « العام الخامس من الثورة الجزائرية » ، وطلبت منه أن يكتب مقدمة للطبعة الفارسية ؛ وقد كتب لي رسالة انتقد فيها نزعة الاستناد على الدين ، وكان في موقفه هذا ينطلق كالكثيرين من المثقفين الملتزمين الواعين ، الذين يعتقدون بأن على الجميع أن يتحدوا في الكفاح المناهض للاستعمار ، لكي يمكن حشد كل القوى في قطب واحد وباتجاه هدف واحد . لأن الهدف الأول والمشترك لمثقفي العالم المناهض للاستعمار ، هو القضاء على الاستعمار على

الصعيد العالمي . أما الاستناد على الدين فهو ـ حسب رأي هؤلاء ـ يجزىء هذا النضال ويخلق فرقاً دينية مختلفة ، فنعتمد نحن على الاسلام ، وآخرون على بوذا أو وودا أو كونفوشيوس أو المسيحية . هكذا تتشتت الجهود في جبهات مختلفة وربما متعارضة . لذلك كله ، فالاعتماد على الدين يسيء للنضال المشترك ، لشعوب يفرقها الدين ويجمعها وحدة الهدف المشترك ضد الاستعمار .

. . . وكما قال هو ، فان النضال ضد الاستعمار في مجتمعات العالم الثالث ، هو مسألة اقتصادية وسياسية . فالاستعمار قبل أن يحكم سيطرته السياسية والاقتصادية ، بذل ويبذل جهوداً كبيرة من أجل مسخ انسانية بلداننا والقضاء على قيمنا ، وبذلك يمهد السبيل لسيطرته الكاملة . لذلك نرى ، ان الاستعمار قبل أن ينهبَ ويفرّغ بلداننا من المعادن والثروات ، يفرغ النفوس من انسانيتها وأحاسيسها .

لو لم ينجح الاستعمار في مسخ نفوسنا وتحطيم قيمنا ، لما كان ممكناً للناس في بلداننا تقبّل الواقع المهين ، والانحطاط الشامل في حياتنا بنفس راضية أو لا مبالية . .

لذلك ، ففي مجرى النضال ضد الاستعمار ، ينبغي ايلاء اهتمام كبير لبعث انسانية الانسان وقيمه السامية ، وتحويل الأجساد الفارغة إلى بشر نشيطين ، يحملون قيماً وثقافة انسانية راقية ؛ بشر يقول الواحد منهم : « أنا أقرر ، أنا أملك الارادة ، أنا أنتخب وأختار ، أنا أقف على قدمي ، أنا أتعصب ، أدرك وألتزم » ؛ أي انسان يثق بنفسه ويقول « أنا » . من أجل خلق انسان كهذا ، نحتاج الاعتماد على الدين ، وهكذا تصبح العودة الواعية للدين ضرورة ستراتيجية لكفاحنا الراهن . إن « فانون » اعتبر تلك العودة مهمة ستراتيجية ، وأنا أعتبرها أيضاً ستراتيجية ، إلى جانب كونها مسألة إيمان .

لكن العودة للدين ، لا تعني العمل على ترويج ونشر التقاليد والأساليب الموجودة الآن في الأوساط الدينية وتعميمها على الآخرين ، بل إن العودة للاسلام والاستناد للاسلام ، هو استناد إلى اسلام يصنع الانسان ؛ وقد صنع رجالا أفذاذاً يعترف الجميع ، من متدينين وغير متدينين ، بانسانيتهم .

إن العودة للاسلام لا تعني تلقين الأفكار الدينية وتطبيق الأعراف والتقاليد الدينية في المجتمع ؛ بل إن هدفنا الأكبر من العودة للاسلام والتمسك به ، هو محاولة احياء الوعي والقيم الانسانية التي سلبت منا ، فأصبحنا بذلك نعاني من فقر واستلاب على جميع الأصعدة ، وصرنا نحتاج فتات موائد الآخرين .

إن عودة كهذه للاسلام في العالم الثالث ، لا يمكن أن تكون عامل إضعاف وتفريق في الجبهة الموحدة المناهضة للاستعمار ؛ بل ان عودتنا الواعية للاسلام هي ضرورة لا بد منها ، لترسيخ وتطوير هذه الجبهة المناهضة للاستعمار . إن القوى البشرية التي تناضل ضد الاستعمار ، ينبغي أن تتكون من أناس مسلحين بالوعي الانساني . إن الانسان كي يكون جندياً في الجبهة المعادية للاستعمار ، ينبغي أن يتحلى بالوعي والاستقلال والقدرة على التقييم والقرار ، أن يتحلى بالالتزام والقدرة على الجهاد والشهادة .

لكن ألا يحولنا هذا الأمر أسرى القوالب الجامدة ؟ إذ ان المثقفين والمتنورين ، يجب أن يكونوا أحراراً ومنطلقين في التفكير والبحث والتحليل ، كي يستطيعوا التقييم والاختيار ، ويستطيعوا دمج الايديولوجية المنسجمة مع الظروف التاريخية والاجتماعية ؛ أفلا تكون دعوتهم للدين واستنادهم عليه وإيمانهم به ، سبباً في حصرهم داخل قوالب جامدة لا تقبل التغيير ؟

أنا أعتقد بأن هذا الاحتمال وارد ؛ فاذا بقي الدين في إطار تكرار طقوس التعاليم الدينية الصرفة وتلقينها للناس ، كما هو رائج اليوم ، فان ذلك يعني وضع الناس في قوالب جامدة ؛ إذ ان الالتزام بالدين بهذا المعنى ، سيصبح تعصباً أعمى يعيق التفكير والاجتهاد . لكن عندما تكون عودتنا إلى الدين عودة واعية وهادفة ، فان ذلك لن يحصرنا في قوالب جامدة ، بل انه سيصبح أهم عامل لتحريك وتنشيط الفكر وتبلور المعرفة ؛ كما انه دليل على اتجاه الانسان نحو المرحلة التي يمسك فيها بزمام أموره ويقرر مصيره .

بهذا المعنى يكون الاسلام التزاماً واعياً ، إيماناً وحركة اجتماعية ؛ بل انه يعني ولادة جديدة للانسان الذي تحيط به اطارات بالية وميتة .

. . . وها نحن نبشر بانبعاث جديد ثوري ، من مقبرة التقاليد الجامدة والقوالب الجامدة ـ التي نُتهم نحن بالوقوع في أسرها ـ ، والانسجام مع هذا الانبعاث هو عمل واعٍ ، هو عودة إلى الاسلام لا بصفته مجموعة من العلوم والتعاليم ، ولا بصفته تقاليد اجتماعية عامة ، ولا بصفته كثقافة ونزعة (نزعات اجتماعية وقومية) ، بل بصفته ايديولوجيا قبل كل ذلك . بهذا المعنى ، فالاسلام يكون محطماً للتقاليد الاجتماعية البالية ، والقيود الفكرية ، والنزعات الاجتماعية والقومية المنحطة ؛ وهنا يكون الانتماء للاسلام والتعصب له أكبر عامل في نفي العصبيات الجاهلية .

لنقض على التعصب بالتعصب الواعــي

هنا نصل إلى نقطة حساسة ، فالتعصب لا يمكن أن يقضى عليه من قبل مثقف « متحرر »

وغير ملتزم ، بل إن التعصب الواعي وحده يستطيع نفي التعصب الأعمى . فالمثقف الذي يريد القضاء على التعصب الأعمى والعصبيات الاجتماعية ، ينبغي أن يتعصب هو ، فالتعصب يعني بالضبط الالتزام بعصبية معينة ، أي الانتماء لنهج أو قضية معينة . إن المعنى اللغوي للكلمة أيضاً يفيد الانتماء لعصبة ، لا بمعناها الضيق ، وإنما بمعنى الانتماء لرابطة ما والالتزام بها .

إن التعصب الواعي لا يشبه التعصب الأعمى الذي هو تقليدي وموروث ، بل انه على النقيض من ذلك التعصب ، تماماً كما نعتبر الاسلام الحقيقي التقدمي أفضل سلاح لنفي نقيضه : الاسلام المنحط الموجود حالياً . لذلك نعود فنؤكد بأن الاسلام الذي نريده ، ليس قوالب موروثة وجامدة وتقليدية ، ولا هو انتماء قومي ، بل هو اعادة بناء خلاقة للفكر ، نهضة فكرية وحركة حقيقية . انه لا يعني العودة للماضي ، بل يعني بعث روح الثورة الماضية في كيان الوضع الراهن ، وشتان ما بين هذا وذاك .

الزهد الثوري ، أم التصوف بمعنى الانزواء والابتعاد عن الحياة ؟

هنالك سؤال آخر يبرز أمامنا كلما تحدثنا عن الاستناد على الدين . فبما ان الأديان كلها تمتد جذورها إلى ما وراء الطبيعة ، ولها طبيعة « ذاتية » ، عرفانية ، أفلا تقود الانسان نحو الغيبية والتجريدات وما وراء الطبيعة وما وراء الحياة المادية ، في عهد يجب أن يواجه الانسان النظام الاجتماعي والوقائع المادية والموضوعية ؟

في معرض الاجابة على ذلك ، أقول بأن العودة للروح وأعماق الانسان ، وإلى العبادة والعرفان ، يمكن أن تكون سبباً في إضعاف الانسان وتخديره وإغفاله ، وفي تعميق جهله الاجتماعي وحرف الانسان وقطع علاقته بالحياة الاجتماعية و إغراقه في بحر من الأوهام والخيال والأفكار الذاتية . لكن نفس العامل ـ أي العودة للروح وأعماق الانسان وإلى العبادة ـ إذا استخدم بشكل واع وصحيح ، فسوف لن يكون عاملاً سلبياً ، بل سيصبح عاملاً ايجابياً في تحويل الانسان الذليل الذي لا يفكر سوى بالاستهلاك وبحاجاته اليومية ، إلى انسان صامد في الحياة والنضال من أجل أهدافه .

إن الزهد الثوري الذي تحلى به الامام علي (ع) ، كان يختلف عن السلوك الصوفي التقليدي ، فزهد علي ومثابرته على العبادة لم يبعده عن ساحة النضال ؛ إذ كان في معركة أحد يقاتل في المقدمة ، يقاتل بعشق واخلاص ، مثلما كان يعبد الله بعشق واخلاص وتجرد .

هنالك سؤال آخر حول الدين يطرح باستمرار ؛ هل الاستناد للتشيع ، لا يعني العودة للشعائر الدينية وتخدير الناس وتقوية العناصر الرجعية في المجتمع ؟ أوَلاَ يبعد المثقفين الواعين عن أداء رسالتهم في الحياة ؟ أقول جواباً على ذلك : نعم . . لو يجري الاستناد إلى التشيع والدين كما يجري اليوم ، فهو يعني فعلاً العودة للوراء وإغفال الناس . لكن هذا ليس هدفنا ، بل ونحن نطرح على أنفسنا سؤالاً جدياً : أي تشيّع نستند إليه ؟ فاذا كان ما نستند إليه هو التشيع الصفوي . . فان ذلك هو أكبر عامل في نفي ارادة الانسان ودفعه نحو الانحطاط ؛ إنه نقيض الوعي والنضال ، وعدو رسالة المثقف الواعي المناضل . لماذا ؟ . لأن التشيع الصفوي هو خليط، من فلسفة النظام الحاكم والروح القومية والتصوف ؛ وإن هذا الخليط الكيمياوي الذي غطي بلواء التشيع واسمه ، إنما يدفع نحو الانحطاط ويبرره ؛ وهو أعدى أعداء التشيع العلوي نفسه . إن التشيع الصفوي مسخ مدرسة علي ورسالة الحسين وثقافة التشيع كلها ، أكثر مما فعلت كل المناهج والاتجاهات المعادية للتشيع طوال التأريخ . ينبغي القول بأن التشيع الصفوي لا زال سائداً في أذهاننا وتدين به الأكثرية[1] .

أما الاستناد للتشيع الحقيقي ـ العلوي ، فهو استناد لأكثر القيم والأفكار حيوية وتقدماً ؛ وهي نفس القيم والأفكار التي يؤمن بها أي مثقف ملتزم . لكن معرفة هذا التشيع والالتزام به ، لا يمكن إلا بتحطيم أسس التشيع المزيف وتجريد ممثليه من السلاح . . أولئك أشاعوا الجهل وبرروا العنف والانحراف والتزوير .

إن الاستناد للايمان وللتشيع الحقيقي[2] في مجتمعنا ، يجعلنا نتحد فعلاً مع الجماهير ونتحدث لغتها ، ويمكنّنا من نشر الوعي وترسيخ الاحساس بالمسؤولية ، من خلال تحليلنا لحوادث وشخصيات الاسلام نفسه ؛ وهكذا تخلّصنا عملية الاستناد هذه ، من اغترابنا عن الناس ، وتبني

---

(١) إن المذاهب المتشعبة من دين واحد ، لها قواسم مشتركة وقضايا تختلف فيها . أما التشيع العلوي والتشيع الصفوي فليس بينهما عنصر مشترك ، ولا يمكن أن ينسجما مع بعضهما ، إنهما نقيضان على كل الأصعدة ؛ وفي المقابل نرى التسنّن الأموي والتسنن النبوي يرتبطان بنفس العلاقة ، أي إنهما نقيضان لبعضهما . إن ما يحكم أفكار الأكثرية والعامة من الناس في الأوساط السنية ، هو التسنن الأموي لا التسنن النبوي . تستثنى من ذلك فئة من الواعين والمتنورين في تلك المجتمعات .

(٢) عندما يتحدث الكاتب عن الانتماء للتشيع وأهمية الالتزام به في النضال السياسي ، فانه لا ينطلق في ذلك من منطلق مذهبي أو طائفي ضيق . إن كتابات الشهيد ـ وحتى فقرات من هذا المقال نفسه ـ تبين شمولية تفكيره في هذا المجال ، حيث يميز بين التشيع العلوي الحقيقي والتشيع الصفوي ، كما يميز بين التسنّن الأموي وبين التسنّن النبوي الحقيقي ، الذي يعتبره الكاتب ثورياً تماماً ، كما يعتبر التشيع العلوي ثورياً . إن تركيزه على التشيع ـ في نظري ـ يأتي من خلال تناوله للمجتمع الايراني ، حيث الشيعة تمثل الأكثرية الساحقة ، وحيث للشيعة أمجاد نضالية عريقة عبر التأريخ . . وحيث يحاول الكاتب أيضاً وضع خط فاصل بين نوعين من التشيع .

بيننا ـ كمثقفين ـ وبينهم جسراً راسخاً . . . وهكذا تصبح معرفة التشيع نفسه ، اعادة اكتشاف كاملة للمجتمع الذي نعيش فيه ، لأن تلك المعرفة تقودنا لحقائق أصيلة وراسخة الجذور في بلادنا ، وتلقي الضوء على التراث والمسيرة التي نحمل نحن رسالة مواصلتها ، كما نحمل عبء الرسالة لكوننا شيعة ، ومناضلين من أجل العدالة ، ولكوننا مثقفين واعين بل ولكوننا بشراً . . . فلا أحد يعفى من التصدي لعبء الرسالة .

انظروا مثلاً إلى « دعبل » ، وهو مجرد شاعر . . فكيف بالمجاهد ؟! وكان دعبل يقول : إنني أحمل مسؤ ولية منذ خمسين عاماً . أما كيف كان يقوم بدوره ، فذلك أمر طريف ؛ إذ كان مجلس الخلفاء والأمراء يعج في الليالي بالراقصات والندامى والمطربين ؛ وكان الحكام يجلبون شعراء مرتزقة ليقرأوا في مديحهم القصائد الغزلية والعاطفية والشهوانية . . ولكن أحياناً كان يحدث ان احدى الراقصات تشدو بشعر فيه رائحة الدم . .

لقد كان شعراء الشيعة ينظمون قصائد ضد نظام الخلافة القائم على الجور ، قصائد تشدو بحب المناضلين من أجل العدالة وحركة الشيعة المجاهدة دوماً والمحرومة من كل وسيلة للتعبير ، ثم كانوا يعلمون تلك القصائد للمطربات والجواري ، ويطلبون منهن إنشادها في مجالس الطرب واللهو السلطانية ؛ وهكذا كان الخليفة الغارق في بحبوحة اللذة ومسرات الحريم يجبر أحياناً على سماع أبيات تنفذ في قلبه كالسيف .

واليوم أيضاً . . كما في السابق ، لكل شخص دوره المتميز في النضال ؛ إذ ان تعدد الوسائل والأساليب والأدوار ضروري للنضال ، شرط وحدة الاتجاه والهدف المشترك .

لدينا نموذج آخر هو « ابن سكيت » ؛ إنه معلم بسيط . . ولا يبدو من ظاهر أمره انه يحمل رسالة اجتماعية ؛ ولكن علمه بالأدب كان غزيراً لدرجة جعلت المتوكل يستدعيه لتدريس أبنائه ؛ فبدأ « ابن سكيت » بالتدريس ، وهو يعلم الأولاد أفكاره ضمن الدروس الأدبية ؛ والأفكار تنتشر كالنار في الهشيم . بعد مدة ، يلاحظ الخليفة لدى أولاده أفكاراً شيعية ، فيبدأ بالبحث والتدقيق ، ويصل إلى مصدر تلك الأفكار : « ابن سكيت » المعلم . يدخل الخليفة عليه يوماً وهو منشغل بتدريس الأطفال ، فيسأله : كيف ترى أبناءنا ؟ فيقول « ابن سكيت » ، انهم جيدون وأذكياء ومجدون في دروسهم . ثم سأله وهل تأمل منهم خيراً ، قال بلى ، فسأله وهل تحبهم ؟ فأجاب بأنه يحبهم كأبنائه ، ثم سأله الخليفة أخيراً ، وهل هم أعز لديك من حسن وا لحسين ولدي علي؟ فيفكر «ابن سكيت» قليلاً وهو يتذكر التقية والحذر . . لكن التقية لم تعد ممكنة أمام سؤ ال كهذا ، بل كان ينبغي الاختيار ، فيجيب قائلاً : تصعب المقارنة ، ولكنني واثق بأنني أفضل حذاء قنبر (غلام علي ابن أبي طالب) على الأمراء هؤ لاء . . . ، فيأمر المتوكل بقطع لسانه وقتله .

هذا هو التشيع ، إنه ليس قراءة الأدعية أملاً بنيل « حور العين » . إن التشيع الحقيقي لا يحاول جمع أكبر قدر ممكن من « الثواب » ، انتظاراً ليوم العقاب ؛ بل إنه يجمع الثواب وكل ما هو خيرٌ في هذه الدنيا نفسها . ان الخلاص والشفاعة وكل الأهداف ، يحاول أن يحققها في هذه الدنيا . . بل إنه يبني الجنة في هذه الدنيا ؛ وإذ ذاك . . فان من ناضل في هذه الدنيا من أجل احقاق العدل والحق والوصول للكمال . . يكون مصيره معلوماً في الآخرة . . فهو سيحصد ما زرع في الدنيا ، ويلاقي ما قدّمه وبناه هو بنفسه ، « يوم ينظر المرء ما قدمت يداه » .

إننا نبني صرح حياتنا في هذه الدنيا حجراً فحجر ، لذلك فنحن بحاجة إلى نهج نضالي عملي ، وبحاجة إلى امام . . إلى اناس مثاليين في أخلاقهم وعدالتهم . . أناس موجودين في حياتنا ومجتمعنا الراهن .

منذ أبي ذر وإلى الآن ، كانت مسيرة التشيع تستند إلى نهج نضالي وقيادة صائبة ، وإلى مبدأ العدالة بين البشر . إن هذه الأهداف هي أهداف مشتركة للمثقفين والمناضلين الواعين في عالمنا المعاصر ؛ لكن الفرق هو في ان بعضهم يستند إلى تراث وايديولوجية معينة في بلدانهم ، بينما نحن نتوجه لنفس الأهداف ولكن انطلاقاً من تراثنا ووفق ايديولوجيتنا الخاصة .

إن عودتنا للتراث ولتأريخنا كمنطلق ، لا يعني أبداً الشروع بتمجيد الماضي ، ونبش قبور الأجداد وعبادة الرميم البالي وتكرار أساطير الأولين . . فالقرآن نهى عن مثل هذا السلوك بشكل واضح . نحن لا نريد العودة للوراء ، كما كان الاسلام لا يريد العودة للجاهلية وينهى عنها . بل نحن نريد إحياء جوهر تراثنا وديننا في الظرف الراهن ، وخصوصاً إحياء القيم والمبادىء التي داسها الغرب في محاولته لسلبنا رأسمالنا الانساني .

إن العودة للتمسك بقيمنا ومبادئنا ، والتركيز على النضال الفكري والايديولوجي واحياء التراث والوعي الاسلامي ، لا تعتبر ترفاً فكرياً يبعد عن الممارسة ، بل انها ضرورية لتصويب الممارسة وتطويرها ؛ وان هذه بالذات هي رسالة المثقف الثوري في المجتمع ، وهي رسالة عظيمة لا ينبغي الاستهانة بها ، كما لا تجدر الاستهانة بالنشاط الفكري عموماً . ففي المجتمع ، يناضل كل شخص في مجال معين وبسلاح معين . إن « عمل » الكاتب إنما هو كتابة الحقيقة ، كما إن عمل الخطيب ـ أي عمله الاجتماعي ـ إنما هو قول كلمة الحق وإعلاء كلمة الله ، وعدم ارتهان لسانه وقلمه وعدم جعلهما وسيلة للارتزاق . فالله يمجّد القلم ويقسم به لذلك يجدر بكل كاتب أن يحترم هذه الأداة الثمينة الخطيرة ـ القلم ـ ، فلا يخونها ولا يجعلها أداة لتبرير الجهل والظلم لنشر الكذب والباطل . هذه هي رسالة الكتاب والشعراء والفنانين ، ولقد ضربنا مثلاً « دعبل » و « ابن سكيت » ؛ وإنني أدعو مرة أخرى كل المفكرين والمثقفين الواعين ، لكي يختاروا طريقهم ويلعبوا

دورهم في المجتمع ؛ وهنا قد يختلف الطريق أو الأسلوب ، ولكن المهم هو ان الجهود كلها تلتقي على هدف واحد . إن مثل هذه الجهود الموحدة كفيلة ببناء حضارة ، وبخلق حركة في الزمن .

إن الاستناد للدين ـ كالإستناد إلى أيّ فكر آخر ـ قد يحرف الانسان عن العمل والممارسة أحياناً، ولكنه قد يكون ممهداً وطريقاً لعمل ثوري، إذا كان التمسك بالدين يتم على أساس الوعي ، يتم على أساس العودة للجوهر والأصالة ، أي للحركة التي هزّت التأريخ وبنت حضارة انسانية ، خلقت قيماً انسانية جديدة . إن تمسكاً كهذا بالدين ، من شأنه القضاء على عوامل الانحراف والتجهيل التي سادت منذ قرنين أو ثلاثة ؛ حيث سلبوا قيمنا وانسانيتنا ، وجعلوا جيلنا الجديد وعاء فارغاً يصبون فيه ما يريدون ، ويضعونه في القالب الذي يرغبون .

فمن أجل الخلاص من هذه القوالب المزيفة ، هذه القوالب التي تفرّغ روحنا وتمسخنا ، نحتاج العودة إلى ينابيع تراثنا وديننا ، كي ننهل من أفكارها وقيمها ، ونحيي روحها الجهادية ، ونحيي الأفكار حول الوحي والشهادة ونور الله ، وعندما ننهل من هذا المخزون الهائل من الثروة الروحية والانسانية . . نستطيع مواجهة الفراغ والاغتراب ، ونسترجع هويتنا الحقيقية ، هويتنا التأريخية والانسانية التي تُشوَّه وتزيف باستمرار .

إن هذا الشرح يوضح إلى حد كبير ، مفهومنا حول العودة للدين والاستناد للايمان ؛ وهنا يتحد العشق والايمان والحقيقة من جهة ، مع حاجات النضال العملي من جهة أخرى ؛ لذلك فنحن عندما نخوض النضال ونضحي من أجل التغيير ، نختار العودة الواعية للدين في الوقت ذاته ، في محاولة لاحياء جوهر الماضي في الظرف الراهن .

إن تعبئة قوى الإيمان كلها في هذا الطريق ، ضرورية لكي نبلور هويتنا ، ونصل إلى وعي مستقل ، ونتحد مع الجماهير ونساهم في توعيتها . كما إنها ضرورية لكي نعيد النظر في معرفتنا ، ونعيد اكتشاف حقائق مجهولة أو ممسوخة ؛ وعندما نقدم تلك الحقائق للناس ونساهم في استنهاضهم ، فإننا نساهم في بعث الحياة في خريف الفكر والإيمان ، ونشعل في هشيم ذلك الخريف شرارة إلهية ، أوْدَعَنا أمانتها وكلفنا باشعالها . . وذلك أفضل ما يمكن أن نقوم به من عمل .

أجــل . .
هكذا كان يا أخــي

إنني أنتمي من جهة إلى فئة المثقفين الملتزمين بالناس وبمبادىء الدين ، ومن جهة نشأت في منطقة عانت جفاف الحياة وصعابها وفقرها ؛ فلا رفاه فيها ولا ترف . . ثم انني أنتمي إلى عائلة لا يجري في عروقها ما يسمى بالدم النبيل ، أي النبل والشرف القائمان عادة على المال والنفوذ والقوة .

لهذا كله ، فأنا أحس في أعماقي بأن أجدادي في التأريخ ، هم أولئك الذين خاضوا أصعب معاركه ، وعانوا الفقر والحرمان من أجل صنع مآثره ؛ وبما ان الحضارات كانت تقع في دائـرة اختصاصي ، فقد كنت أحاول الاطلاع على آثار الحضارات القديمة أينما سافرت وحللت ، معتبراً تلك الحضارات وآثارها من أعظم أمجاد الانسان . كنت وأنا أتمعن في الآثار ، أحاول أن أستشف ما يفيدني في دراسة علم الاجتماع . . . أحاول أن أرى الناس وكيف كانوا ، من خلال الآثار التي بقيت منهم .

في اليونان ، زرت معبد دلفي فانبهرت ببنائه العجيب ، كما أعجبت في أوروبـا كلهـا ـ خصوصاً في روما ـ بالكنائس الضخمة والقصور والتماثيل التي أبدع الانسان في نحتها . في الشرق الأقصى ـ الصين وفيتنام وكمبوديا ـ ترى جبالا بأكملها وقد نحتتها يد الانسـان الجبـارة . ذلك الانسان الذي استخدم يديه وعيونه وأعصابه كلها ، لكي يبني معالم ومآثر للآلهة ولظلال الآلهة وممثليهم الرسميين (الكهنة) .

في صيف احدى السنين ، قصدت افريقيا لأرى الأهرام التي تعتبـر من عجائـب الـدنيا السبع ، وقد سررت لوجودي هناك ، وأنا أستمع بكل جوارحي للشرح الذي قدمه الدليل عن تأريخ الأهرام وكيفية بنائها .

لقد حمل العبيد ما بلغ ثمانمائة مليون من ألواح الحجر من أسوان إلى مكان الأهرام قرب القاهرة ، ليشيـدوا هناك تسعة أهرام ، ستة منها صغيرة ، وثلاثة هي الأهرام الأكبر والأكثر صيتاً في العالم ؛ وقد سار العبيد بهذه الحجارة الضخمة ، مسافة تصل إلى أكثر من تسعمائة كيلو متر ،

ليُبْنَى بها ذلك البناء الضخم الشاهق ، حيث استقرت أجساد الفراعنة المحنطة .

رأيت على مقربة من الأهرام أكواماً من الحجارة ، وقد وضعت من غير ترتيب . سألت عنها ، فأجابني الدليل ، إنها قبور جماعية عميقة ، حفرت ليدفن فيها من هلك من العبيد أثناء العمل الشاق في بناء الأهرام . فقد نقل ثلاثون ألف رقيق حجارة الأهرام في ثلاثين عاماً ، وكان مئات منهم يسقطون كل يوم من الاعياء ويلفظون أنفاسهم الأخيرة ، فيأمر الفرعون بدفنهم في حفر تحيط بالأهرام ، ليظلو يحيطون به في موته ، لتخدمه أرواحهم في الموت كما خدمته أجسادهم في الحياة .

رغم الحاح دليلي بأن تلك الحفر ليست لها قيمة أثرية تذكر ، فقد تركته وجلست إلى جانبها ، أحاول أن أتذكر آلاف البشر الذين ماتوا كي يصنعوا قبراً لفرعون من فراعنة التأريخ . لقد أحسست بعلاقة متينة تربطني وهؤلاء الذين اندثرت عظامهم في الحفر . . . شعرت بأننا من أصل واحد ، رغم انني من بلاد غير بلادهم ، ورغم ان مسافات وحدود وأزمان تفصل ما بيننا ؛ ولكن الفواصل كلها مكروهة وظالمة ، وقد فرضت على العالم لتفكك صلات البشر ببعضهم ، ولتجعل القريب غريباً والغريب قريباً . أما أنا ، فرغم كل الفواصل ، شعرت برابطة حميمة مع هؤلاء ، وسرى في جسدي شيء من معاناتهم وآلامهم ، ثم نظرت إلى الأهرام مرة أخرى فشعرت بالغربة عنها ، بل وشعرت بنوع من الحقد عليها ، فهيَ . . وكل الآثار والقصور الشاهقة التي بقيت من التأريخ ، إنما قامت على دماء وأشلاء أجدادي وأسلافي ، فهذا هو سور الصين العظيم مثلاً ، بناه آلاف من أجدادي المستعبدين ، ومن سقط في العمل تحت عبء الأحجار . . دفن في شقوق الحائط واستمر العمل بعده .

هكذا كدت أرى منجزات الحضارات ، وكأنها تراكم للمظالم عبر آلاف السنين ، طوت في ثناياها أجساد أجدادي . . لذلك بقيت بين هذه القبور لحظات تأمل عميقة وأنا أحس وكأنني جالس بين أخوة لي .

عندما عدت إلى منزلي ، بدأت بكتابة رسالة إلى أحد أولئك الأخوة ، إلى مجهول من هؤلاء الرقيق ، أسرد له فيها ما جرى لاخوته من البشر خلال الخمسة آلاف سنة التي انقضت على غيابه عن الأرض . خلال هذه الفترة الطويلة . . لم يكن هو موجوداً ، ولكن الرق والرقيق كانوا موجودين باستمرار بأشكال وصور مختلفة على مر المراحل[1] .

* * *

---

(١) هذه الفقرات الأولى التي جعلها شريعتي مقدمة لرسالته إلى أخ من عبيد الفرعون ، ترجمت باختصار ، وقد رأينا من الأفضل حذف بعض الفقرات التي تتعلق بوصف الهرم وتفاصيل بنائه ، حيث وصف الكاتب ذلك بشيء من التفصيل للقارىء الايراني ، لم نر له نفس الضرورة للقارىء العربي .

قلت في رسالتي تلك :

لقد رحلت عنّا ، ونحن لم نزل نبني الحضارات العريقة ونعد العدة من أجل فتوحات ومآثر جديدة .

كانوا يأتون إلى قرانا وضياعنا ، فيجروننا وراءهم كالبهائم إلى حيث نصنع قبورهم ، وعندما كنا ننتهي من بناء الصرح كان المجد لهم وحدهم ، أما نحن . . فعندما كانت تخور قوانا ، بعد ذلك الجهد الجهيد ، كنا ندفن هناك بين صخور المقبرة .

كانوا يسوقوننا أحياناً إلى الحرب ، لحرب أناس لم نعرفهم ولم نكرههم من قبل ، بل وربما لحرب أناس من مواطنينا ورفاقنا وأقرب الناس إلينا . كنا نحن نساق للحرب ، بينما ينتظر آباؤ نا وأمهاتنا المسنّون عودتنا بفارغ الصبر ، إنتظاراً دون جدوى ولا نتيجة !!

هذه الحروب ـ على حد قول أحد المفكرين ـ كانت حرباً بين فريقين ، لا يعرف أحدهما الآخر ، لحساب فريقين يعرف أحدهما الآخر ، ولكنهما لا يتقاتلان بأنفسهما ! .

كنا نبيد بعضنا بعضاً ، إذ كنا مضطرين إمَّا لنقتل ونقيم المذابح للآخرين ، أو نواجه الهزيمة ؛ وعند الهزائم كان الخراب والمدن المهدمة ، والمزارع المحروقة الجرداء تبقى لنا ولآبائنا وأمهاتنا . أما عند النصر ، فقد كان المجد والعز يسجلان لغيرنا .هكذا كنا نحن أدوات فقط . . مهزومين في النصر كما في الهزيمة .

لكن يا أخي حدث بعدك تحول كبير ، فقد بدأ الفراعنة والقياصرة وطواغيت العالم يتغيرون في تفكيرهم ، فتركوا عقائدهم عن الموت وبناء القبور كي تبقى الأرواح فيها حية ؛ وقد فرحنا لذلك التحول كثيراً ، إذ لاحت لنا نهاية المسيرات المرهقة والمهلكة التي جلبنا فيها ملايين الأحجار من مسافة ألف كيلومتر ، ورصفناها على بعض كي نصنع قبراً خالداً .

لكن الفرحة لم تعمر طويلاً ، فقد أغاروا على قرانا وضياعنا مرة أخرى ، وساقونا عبيداً ليحمِّلونا الصخور مرة أخرى ، لا لبناء القبور وإنما لبناء قصورهم وأسوارهم ؛ تلك القصور والأسوار التي قامت بدمائنا وعلى أشلائنا .

غرقنا مرة أخرى في لجة اليأس ، وكدنا نفقد آخر بصيص من نور الأمل ، إلى أن جاء بشير الخلاص ، عندما بدأت نهضة الأنبياء العظام زردشت ، ماني ، بوذا ، كنفوشيوس الحكيم ، لاوتسو . . . فقد كانوا أملنا في الخلاص من العبودية والهوان والظلم ؛ وقد اعتقدنا إن الله بعث هؤ لاء رسلاً من أجل انقاذنا نحن المحرومين والمستضعفين ، ومن أجل احلال الحق والعبادة محل الظلم والرق .

لكن هؤلاء الرسل قصدوا القصور دون أن يمروا بنا ويأبهوا لما نحن فيه . فذلك الحكيم كونفوشيوس مثلاً ، كان ينشر تعاليمه عن الانسان والانسانية والمجتمع ، وقد صدقنا قوله ، إلا اننا رأيناه يصبح وزيراً في دولة « لو » ونديماً للأمراء والحكام .

أمَّا بوذا الذي كان من أمراء « بنارس » ، فقد انقطع عنا واعتزل العالم ليخلو إلى نفسه في محاولة لبلوغ النرفانا ، وقد اعتكف ليخرج للجياع بمنظومة أفكار فلسفية ورياضية حول ذلك .

وزردشت الذي بعث بآذربيجان ، لم يتجه نحونا نحن المحرومين والمعذبين ، بل توجه نحو مدينة « بلخ » حيث استقر في بلاط الملك كشتاسب . كذلك ماني الذي ركز على مسألة النور والظلام ، وهو يجمعنا حوله نحن المعذبين وأسرى الظلام ، فتوسمنا فيه خيراً ونوراً واعتبرناه المنقذ المنتظر . لكنه ما لبث أن لملم وعوده العريضة وعبر عن حقيقة توجهه في كتاب أهداه إلى الملك الساساني شهبور ، ثم بارك حفل تتويجه ، وكان له شرف مرافقة الموكب الملكي إلى سرنديب ، والهند وبلخ ، وبعد ذلك كله بدأ يبرر هزيمتنا بهذه الأنشودة :

« كل من يهزم وينحدر فهو من طينة الظلام ، وكل من ينتصر ويتفوق فهو من ذات النور » .

لقد كان هذا هو كل ما أنشده لنا . . نحن المهزومين عبر التأريخ .

لقد ذهبت أنت يا أخي ضحية بناء قبور الفراعنة ، بينما جُعِلْتُ أنا فداء لقصور الحكام وقلاعهم الشاهقة . ثم وجدت نفسي مكبلاً بقيود خلفاء فرعون وقارون الذين استرقوننا وسخرونا لخدمتهم . لقد شكل هؤلاء الخلفاء طبقة رجال الدين الرسميين (الكهنة) ، التي أصبحت طبقة فوقية متنفذة ومستكبرة ، وقد كُتِبَ عليّ أن أخدم هؤلاء وأبني لهم القصور والمعابد الفخمة ، في ايران وفلسطين ومصر والصين ، وفي كل مكان يوجد فيه محروم مغلوب على أمره ومستعبد . إن هؤلاء القيمين الرسميين على الدين ، الذين ادعوا تمثيل الله وخلافة أنبيائه ، نهبونا باسم الزكاة وساقونا للقتال باسم الجهاد ، بل إنهم أجبرونا على تقديم فلذات أكبادنا على مذبح الأصنام قرباناً للآلهة ، حتى أصبحت المعابد تسقى باستمرار من دماء أبنائنا وبناتنا الأبرياء .

لقد أصبحنا نعاني أسوأ أنواع الاستغلال باسم الآلهة ، وذلك على أيدي فرعون وقارون وخلفائهما والقيمين الرسميين على دينهما . لقد اغتصب مؤبدو الأهوار (كهنة المجوس) ثلاثة أخماس أراضينا ، وجعلونا أشباه عبيد . كذلك فعل كهنة المسيحية ، حيث استولوا باسم الكنيسة على أموال وأراضي الناس .

خلال آلاف السنين ، بنينا المعابد والقصور الفخمة في روما ، والتماثيل الضخمة في

الصين . كنا نحن نهلك بصمت ، أما المجد فكان يبقى نصيب الكهنة والقساوسة والقيمين على الدين والمتاجرين به ، وارثي فرعون وقارون . . !

أنا الذي عشت بعدك بآلاف السنين ، وتتبعت ما جرى لنا خلال هذه السنين ، وصلت إلى نتيجة هي : إن الآلهة أيضاً تكره العبيد ، وإن هذه الأديان ما هي إلا قيود جديدة أرسلها الله لتكبيلنا ولتكريس وضعنا المزري ، وإن الكهنة والقائمين على أمر الدين ، إنما استخدموا تلك القيود لاسترقاقنا ولتبرير سيطرة أصحاب القصور .

ثم عرف عالمنا فلاسفة وحكماء ، كان فهمهم عميقاً وعلمهم غزيراً ، ولكن حتى هؤلاء لم يجدونا نفعاً ، فأرسطو مثلاً ، اعتقد بأن من الناس من ولد ليكون عبداً ، ومنهم من ولد نبيلاً وسيداً . لذلك رأى من الطبيعي أن نبقى في الطبقة الدنيا من المجتمع ، نسام العذاب ونعامل بالسوط ، فذلك كان قدرنا حسب رأي أولئك الفلاسفة .

لكن العالم شهد مفاجأة جديدة ، عندما ظهر نبي جديد ، وقد نزل من الجبل متجهاً للناس ، قائلاً لهم : « إني رسول الله إليكم جميعاً » . كتمت أنفاسي وأنا بين الدهشة والشك ، فلعل في الأمر خدعة جديدة ، لكنه استمر في الكلام : « إني بعثت من قبل الله القائل ـ ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين » .

عجباً ، كيف يحدث الله العبيد والمستضعفين فيبشرهم بالنجاة ويجعلهم وارثي الأرض وسادة العالم . كدت لا أصدق ، إذ اعتقدته كأنبياء آخرين جاؤونا في ايران والهند والصين ، أو ربما كان أميراً ادعى النبوة ، كي يعبىء الناس ضد أمير آخر ، فيبلغ مناله من خلال الدين .

قالوا : لا . . إنه يتيم ، شاهده الناس جميعاً وهو يرعى الغنم في سفح الجبل ، فتعجبت أكثر : كيف يصطفي الله رسوله من بين الرعاة . فقالوا لي : بل انه آخر واحد من سلسلة الأنبياء ـ الرعاة ، وقد كان أجداده الأنبياء أيضاً هم من الرعاة والفقراء . فارتجفت أوصالي ، وشعرت برعشة امتزج فيها الارتباك والخوف والرجاء . . فهذا نبي يبعث منّا وفينا ، وزال ترددي عندما رأيت حوله إخواني من الفقراء والعبيد : بلال . . ذلك العبد الحبشي ، سلمان . . . أسير حرب ايران ثم مستعبد ، أبو ذر . . . اعرابي معدم من الصحراء ، سالم . . مولى زوجة أبي حذيفة . . وآخرون غيرهم من العبيد والفقراء ، التفوا حول النبي ثم أصبحوا سادة قومهم .

آمنت بذلك النبي ، لأن « قصره » كان بضع غرف من الطين بناها بعد إلحاح الناس وقد ساهم هو في بنائها ، و « بلاطه » كان خشبة ثبتت على سعف النخيل ؛ هكذا كان كل متاعه في الدنيا . . وقد رحل عنها وهو لا يملك أكثر .

فهربت من إيران ، ناجياً بجلدي من ظلم المؤ بدين (الكهنة المجوس) الذين استرقونا وساقونا إلى حروبهم التافهة . هربت إلى مدينة النبي واعتصمت بها وبه إلى جانب رفاقي من العبيد والمظلومين والمستضعفين في الأرض ، وقد بقيت إلى جانبه إلى أن وافاه الأجل وتركنا ، ولا زالت قضية رسالته محفوفة بالمخاطر والاحتمالات المختلفة .

بعده ، رأيت فجأة معابد ضخمة ترتفع مجدداً ، ولكن هذه المرة باسم ذلك النبي الأمي ، ورأيت سيوفاً مشهورة في وجهنا وقد كتبت على حدها آيات الجهاد ؛ وامتلأت بيوت المال وخزائن الحكام بأموال سلبوها منا عنوة ، حيث جاءنا « خلفاء » ذلك النبي ، فقتلوا رجالنا باسم الجهاد ، وانتزعوا قوتنا باسم الزكاة ، وأخذوا شبابنا ليخدموا في قصورهم ، بينما باعوا أمهاتنا في أسواق النخاسة النائية .

يئست من جديد ، وشعرت بأنني مغلوب على أمري ، فها هي سلطة جديدة تتستر برداء التوحيد ، وهي تنشر الكذب في المساجد وتحارب الله باسم الله . وعرفنا مرة أخرى وجوهاً فرعونية وقارونية ، تحكم بسوط الدين ، وتستغلنا من أجل بناء معابد وقصور في دمشق ؛ وهكذا بدأنا ببناء الصروح الضخمة : جامع دمشق الكبير ، القصر الأخضر ، دار الخلافة ببغداد حيث حياة ألف ليلة وليلة . .

وقد قام كل ذلك على أكتافنا ، وأعطينا لها دمنا وحياتنا . . فقد كان يفرض علينا كل ذلك باسم الله وخلافة رسول الله . وكدت أعتقد بأن الخلاص مستحيل وإن العبودية إنما كتبت علينا .

من كان ذلك النبي ، هل جاءنا برسالة مزيفة ، هل خدعنا ونظم صفوفنا لكي نسخَّر فيما بعد لخدمة فئة من الناس ، هل إنه عرف بأننا سنسبى ونضطهد باسمه ؟ .

كلا . . ، فقد كان هو مثلنا ضحية لما حدث بعده . والآن . . أين المفر ، أي طريق أسلك للنجاة ؟ هل أرجع إلى الجاهلية أم إلى كهنة المجوس ، أم إلى معابد قامت على أساس الظلم والتزييف ؟ .

أم تراني أرجع إلى قادة شعبي الذين يعملون من أجل « تحررها » ، أي إلى الذين خسروا سلطانهم خلال ثورة الاسلام ، فيحاولون اليوم العودة إلى تراثهم البالي وجاهليتهم الأولى بعد أن جاءتهم البينات ؟ .

أم ألتجىء للمساجد . . ولكن ما الفرق بين المساجد الجديدة والمعابد القديمة ؟ . . وقد رأيت المتلبسين لباس الخلافة والمدعين السير على نهج الرسول ، وسيوفاً كتب على حدها « الجهاد » ، ومآذن ارتفعت باسم التوحيد ، . . رأيت ذلك كله يستخدم مرة أخرى لاستغلالي

وجرّي إلى ساحات الحروب والدمار . . والتكفير .

ثم إن أخاً آخراً من اخواننا ، أصبح ضحية ذلك التراجع ؛ وهو « علي » الذي قتل في محراب الله ، وظلم هو وآل بيته وأصحابه ، وقد ظلم وقتل باسم الاسلام . أما ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه ، فقد رفع على أسنة الحراب واستخدم في دحر « عليّ » . . قبل أن يستخدم وسيلة لاستلابي وقهري وتسخيري .

بعد خمسة آلاف سنة ، وجدنا من يتحدث لنا عن الله ، لكنه يتوجه إلينا نحن المستضعفين لا إلى الأمراء والنبلاء ؛ فلم يكن كبوذا ساعياً وراء النيرفانا ، ولا كالرهبان الذين يخدعون الناس ، ولا كالصوفيين الذين ينشدون الاتحاد مع الذات الالهية وهم في العزلة . لقد كان رجل عدالة وجهاد ، وقد أصبح أخوه « عقيل » الضحية الأولى لتلك العدالة الصارمة الخشنة ، أما زوجته التي كانت بنت ذلك الرسول العظيم ، فقد كانت تنشط وتعمل وتعاني كبقية الناس أما أولاده وذريته فقد حملوا رايته الحمراء على امتداد التأريخ .

لقد التجأت إلى كوخه البسيط هرباً من الصروح التي شيّدت ، ومن الفراعنة الجدد الذين استقروا على العروش . أما هو فقد بقي وحيداً ، بعد أن فارقه أصحاب الرسول ، ورحلت زوجته ، وقد بكى كثيراً وهو في نخيل بني النجار ، كان يبكي عذابنا ومعاناتنا ويناجي بنحيبه الله .

لقد كان هو ، وأصحابه منا نحن المحرومين ، وقد استخدم فصاحته وبلاغته لا من أجل تبرير الوضع القائم وتزوير وعينا ، بل من أجل انقاذنا واستنهاضنا وتوعيتنا . كان كلامه أبلغ من كلام « ديموستنس » دون أن يقصد من ذلك الكلام هدفاً شخصياً . كان خطابه أكثر تأثيراً من خطب « بوسويه » ، ولكن ليس للتملق في بلاط « لوي » ، وإنما لاستنهاض المعذبين في الأرض ؛ ومثل بلاغته ، فقد شهر سيفه أيضاً دفاعاً عن الحق وعنا ، لا للدفاع عن أهله ومصالحه ، أو للدفاع عن الدول والسلاطين . لقد كان في تفانيه من أجلنا خيراً من سبارتاكوس ؛ وفي تفكيره أفضل وأمضى من سقراط ، وقد استخدم فكره لا للحديث عن فضائل السادة ومشروعية امتيازاتهم ، وإنما لتثبيت قيم الانسان الأصيلة .

لم يكن وريثاً لفرعون وقارون أو للكهنة ، ولم يكن له محراب ولا مسجد ، بل إنه كان نفسه شهيد المحراب .

إنه رمز للحق والعدالة وللفكر ، ولكنه لم يكن كرموز الفكر الموجودة في زوايا المكتبات ودور العلم ، ولا من العلماء الذين يشغلهم « التفكير العميق » عن المعاناة مع بؤس الناس وجوعهم .

إنه يتلقى بهدوء وسماحة طعنة الخنجر ، لكنه ينتفض غضباً وألماً عندما يسمع إن امرأة يهودية لحقها الظلم فيقول : « فلو إن امرأً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً » .

إنه سيد البلاغة والكلام العذب ، لكن حديثه الرائع لا يشبه « الشاهنامه » تلك الملحمة التي بلغت ستين ألف بيت ، وكرست لسير الملوك والقادة ، ولم تذكر أخاً مستضعفاً لنا إلا مرة وذلك عند سرد قصة كاوه الحداد ؛ ولكن حتى بطلنا كاوه ، اكتفي بذكر بضعة أبيات عنه ، ثم إنه رغم كفاحه المجيد من أجل تحررنا فان مصيره أصابه التشويه في الشاهنامه إذ إن شخصية « فريدون » النبيلة ونسبه العريق ، طغت على شخصية بطلنا الكادح .

ولا زلنا يا أخي نعيش زمناً هو في أمسّ الحاجة إلى رجل مثله . فهو ليس كالحكماء والعلماء الذين كانوا رجال علم لا عمل ، أو كانوا رجال عمل من دون علم ؛ وكان من القادة من هو رجل علم وعمل ، إلا انه لم يكن قائد الجهاد وميادين الحروب ؛ ومنهم من اجتمعت فيهم الصفات الثلاث ـ العلم والعمل وقيادة الحروب ـ لكنهم لم يكونوا تقاة وعادلين ، إذ لم يعرفوا الله حق المعرفة ، فانحرفت أعمالهم عن جادة الصواب في كثير من الأحايين ؛ وحتى لو توفرت الخصال الأربع في بعضهم ، فلم يكونوا كالعاشقين في لطفهم ورقة أحاسيسهم وخلوص حبهم لله وللناس .

أما هو فقد كان رجلا يتحلى بكل هذه الخصال ، كان كواحد منا نحن الكادحين ، يكد ويتعب ، ويستعمل نفس الأنامل التي خطت نهج البلاغة الرائع في دفع المحراث أو في حفر قناة ؛ وعندما كان يعمل بدأب في حفر قناة للماء في الأرض القاحلة التي تحيط بالمدينة ، يقول ارفعوني ، فيرفعونه من قعر القناة وهو مغطى بالوحل والتعب ، ويعبر بنو هاشم عن فرحهم . . لكنه يبادر للقول قبل أن يتنفس الصعداء « بشروا ورثتي بأنهم لن يكون لهم نصيب من هذه المياه » . . فقد جعلها وقفاً لنا . . للناس .

نحن اليوم في حاجة ملحة لقائد مثله ، يتقدمنا في طريقنا الوعر الشائك . إن الحضارات والثقافات والأديان قد تشوهت وتحولت إلى نقائضها . . وقد آل مصير الانسان إلى أن يصبح إمَّا حيواناً اقتصادياً ، سطحياً وبلا إحساس ، وإما إنساناً غارقاً في أعماق ذاته ، مبتعداً عن الدنيا ومغالياً في التعبد والمناجاة . قد يكون بعض هؤلاء عقلاء ومفكرين ، لكنهم لا يحملون قلب انسان بين جنباتهم ، إذ أصبحوا أناساً فئويين ، غليظي القلب ، لا يعرفون للعشق معنى ، أو عاطفيين دون عقل . . . ، وهكذا اختلّ التوازن . بينما كان ذلك القائد النموذج مثالا للكدح والتعب ، والبلاغة والفصاحة ، والجهاد والحرب ، والاخلاص والوفاء ، والسكوت والصراخ . . وأهم من ذلك كله العدل والقسط .

إننا نحن المفتقرين إليه اليوم ، نعيش عالماً يتحكم به أعداء الانسانية ، ويقودون جيلنا إلى نظام جديد للرق . فنحن في الظاهر أناس أحرار ، تخلصنا من قوانين الرق التي عفى عليها الزمن !، فلسنا عبيداً لفرد أو كتلة أو جماعة سياسية . ولكننا في الواقع ، يا أخي ، نكاد نبتلي بعبودية أسوأ من عبوديتك أنت منذ آلاف السنين . لقد سبي تفكيرنا ، وسلبت ارادتنا وكبتت مشاعرنا . . . كل ذلك باسم الحضارة والحرية .

في عملية الاستلاب هذه ، تم إستخدام العلم والثقافة ، الفن ، الحرية الجنسية، حرية الاستهلاك ، عبادة الفرد . . كل ذلك من أجل إتاحة فرص أوسع أمام حرية الغصب والاستيلاء ، وإفراغ نفوسنا من الايمان والاحساس بالمسؤولية ومن الاعتقاد بالدين . . حتى أصبحنا ، يا أخي ، تحت رحمة هذه الأنظمة الحاكمة نشبه أوعية ملونة جوفاء ، نتقبل ما يصب فينا من قناعات و رغبات .

لقد مزقونا وشتتوا شملنا باسم الفرق والمذاهب ، باسم العشيرة والوطن ومختلف أنواع الحدود . . بل وحتى باسمه هو ، مزقونا لكي يسهل ابتلاعنا .

لقد حرضوا مناصريه وشيعته على قتال بعضهم البعض . جعلوا المسلمين أعداء ألداء لاخوتهم في الدين. لماذا؟. لأن هذا يصلي مكتوب اليدين والآخر يسبل يديه في الصلاة، هذا يصلي على بساط . . والآخر يسجد على تربة . لقد دفعوا بهذه الصراعات إلى أبعاد مخيفة ، وأبعدوا مفكرينا وأحرارنا إلى المنافي ليستطيعوا هم التحكم برقاب الناس وادعاء كونهم رعاة لنا .

يا أخي ، إنك كنت تعرف سيدك ، وتميّز وجع السياط بسهولة ، وكانت مسألة كونك عبداً هي واضحة وجلية ، كنت تعرف لماذا أصبحت عبداً ، ومن استعبدك ومتى . أما نحن فقد ابتلينا بعبودية لا نعي شروطها ، فلا نعرف بدقة من الذي أباح استرقاقنا ، وكيف أصبحنا عبيداً عصريين ، ولا نعرف من أين نستلب ونسبى .

نحن اليوم نعاني من مختلف ألوان الاستغلال . إننا نستخدم جهودنا ، ولحمنا ودمنا في دفع عجلة الانتاج ، وفي تشغيل الثروات والرساميل واعطاء الحياة والاستمرارية للنظام السائد ، ولا يصيبنا من نتاج ذلك كله سوى ما يسد الرمق ويضمن الكفاف ، حتى أصبحنا مظلومين أكثر من زمانك . . . فالاستغلال الطبقي والتمييز العنصري هما أشد وطأة الآن . . ويزيد من وطأة ذلك كله . . انهما مغطيان بواجهات جميلة خادعة .

يا أخي : إن علياً قضى خمسة وعشرين عاماً من العمل الدؤوب من أجل غرس الايمان في قلوب غلاظ لأناس متفرقين ، وقضى خمسة وعشرين عاماً من أجل وحدة المسلمين والحفاظ على

صفوفهم المتراصة في وجه خطر الامبراطوريتين : الايرانية والرومانية . . ثم كرس خمسة أعوام لتثبيت حكم الحق والعدالة الاجتماعية واجتثاث جذور الحقد والظلم من النفوس . . . كل ذلك كي نصبح أحراراً حقيقيين ، لا نعبد إلا الله ؛ ورغم إنه أخفق في مسعاه العظيم ذلك ، فقد خط لنا طريقاً ونهجاً ومدرسة ، ترك لنا وراءه منهج العدالة والامامة . لقد ضحى هو وآل بيته بأنفسهم من أجل أن يحفر في التأريخ شعارات ثلاثة ظلت مناراً لمن يريد أن يهتدي :

« العقيدة ، الوحدة ، العدالة الاجتماعية » .

الانسان في الاسلام

إن قضية الانسان وموقف الاسلام منها مهمة للغاية . فنحن نسمع في العديد من الأوساط بأن الحضارة المعاصرة تقوم على موضوعة الانسانية ، وتعتبر الانسان أساس بنائها وهدفها ، بينما كانت الأديان والمذاهب القديمة تحطم شخصية الانسان وجعلتها قرباناً للآلهة . إذ ان الأديان ـ على حد قول هذه الأوساط ـ اعتبرت الانسان عاجزاً أمام الله ، مخلوقاً مسلوب الارادة يلتمس من الله تلبية مطالبه من خلال الدعاء والابتهال . أما « الانسانية » فقد أصبحت مذهباً تقدمياً وعصرياً ، وذلك منذ عصر النهضة في أوروبا ، فهي تعتبر تقدمية بالمقارنة مع الأديان السماوية « التي تقوم على الاعتقاد بالغيب وما وراء الطبيعة » .

هذا هو استدلال مذهب « الانسانية » . إن جذور هذا المذهب وجدت وتبلورت في أثينا ؛ إلا إنه أصبح مذهباً عالمياً ، كما أصبح أساساً ايديولوجياً للحضارة الغربية المعاصرة . لا شك بأن بروزها المعاصر جاء كرد فعل لمسيحية القرون الوسطى ومذهب الأسكولاستيك .

إن هدفي هنا هو شرح موقف الاسلام بالذات من الانسان ، أي الاسلام باعتباره مدرسة فكرية متميزة له موقفه هو من الانسان . لنرى هل من الصحيح أن يسحب على الاسلام ، أحكام وتقييمات متعلقة بأديان أخرى وظروف أخرى ؟ وهل صحيح القول بأن الاسلام لا ينطلق من كون الانسان أصلاً وأساساً لحركته بل يعتبره مخلوقاً عاجزاً أمام الله ؟ وهل الايمان بالاسلام يعني القبول بسلبية الانسان وإلغاء دوره ؟ . . أم الأمر هو بالعكس : إن الايمان بالاسلام والانتماء إليه يعني اعادة الانسان إلى أصالته ويعني اعترافاً بإرادته وفضائله ؟

من أجل معرفة موقف الأديان من الانسان ، من الأفضل دراسة نظرة الأديان إلى فلسفة الخلق والتكوين . وبما ان المجال لا يتسع لدراسة موقف أديان ومذاهب الشرق والغرب حول هذه المسألة ، فانني مضطر للاكتفاء بعرض فلسفة الخلق في الاسلام وفي الأديان الابراهيمية التي جاء الاسلام مواصلاً ومكملاً لها . . وأقصد بالذات أديان ابراهيم وموسى وعيسى .

كيف عرّفت الأديان الابراهيمية الانسان ، وكيف عرضت مسألة خلق الانسان وتكوّنه ؟ .

في الواقع يمكن فهم هذه المسألة من آيات القرآن وكذلك من أحاديث الرسول (ص) ، كما يمكن استنباطه من قصة الخليقة ، أي قصة خلق آدم (التي تعتبر في القرآن رمزاً لخلق الانسان) .

لغة المذاهب السامية رمزية

هنا أود أن أشير سلفاً ، إلى أن لغة الأديان ـ خصوصاً لغة الأديان السامية التي نعتقد نحن برسلها وأنبيائها ـ هي لغة رمزية ، أي انها تعبر عن معانيها عبر الرموز ، وهي أرقى لغة في التعبير وصل إليها البشر في عالمنا ، ثم إنها أعمق وأبلغ تعبيراً وأكثر خلوداً من اللغة الصريحة المباشرة ، فاللغة المباشرة قد تكون أبسط وأسهل للتعليم ، لكنها لغة سريعة الزوال ، لماذا ؟

يقول عبد الرحمن بدوي ، بأن المدرسة الفكرية أو المذهب الذي يريد طرح الحقائق والمعاني في كلمات بسيطة صريحة وذات بعد واحد ، هو مذهب غير باق . فالناس الذين يخاطبهم المذهب أو المدرسة الفكرية المعينة ، هم أناس مختلفون في مستوياتهم وفي أزمانهم ، فمنهم عامة الناس ، ومنهم مختلف فئات الطلبة والمتعلمين ، كما إنهم أجيال متعاقبة من البشر ، يواجهون الطرح الذي قدمه ذلك المذهب جيلاً بعد جيل وفي ظروف متفاوتة . إن كل جيل له مميزاته من حيث المستوى العلمي ، ورؤ ية الأمور ومن حيث المعايير والنظرة العامة للعالم .

لذلك فان المذاهب والمدارس الفكرية ـ ومن باب أولى الأديان ـ يجب أن تخاطب الناس بلغة تعطي أبعاداً مختلفة ، وتنسجم مع مستويات وظروف مختلفة ، فيكون كل وجه من وجوه معانيها واضحاً لجيل معين ولمستوى معين ؛ أما إذا كانت اللغة مباشرة في التعبير ، فانها قد تعني شيئاً لفئة من الناس بينما تظل غير ذات قيمة لفئات أخرى ، أو قد تكون واضحة ومفيدة لجيل من البشر ، ثم تصبح قديمة وعديمة الحيوية في جيل آخر ، عندما لا يمكن للجيل الجديد استنباط معانٍ جديدة من نفس النص .

لهذا أيضاً ، نرى بأن الآثار الأدبية التي استخدمت الرمز ببراعة ، ظلت حية على مر الأزمان . إن قصائد « حافظ » لا تزال خالدة . . إذ كلما قرأناها نجد فيها معاني وتشبيهات جديدة ، وكلما كان ذوقنا مرهفاً وفهمنا عميقاً ، وكلما كان أفق رؤ يتنا واسعاً . . فاننا نصل إلى معان جديدة في شعر حافظ(١) . بينما نجد آثاراً أدبية وتأريخية أخرى لا تتمتع بنفس الميزة ، وعلى

---

(١) حافظ الشيرازي (١٣٢٠ ـ ١٣٨٩) شاعر ايراني كبير ، متصوف ، ديوانه الشعري لا زال حياً وقد ترجم إلى لغات عديدة .

سبيل المثال أشعار « سعدي »[٢] في ديوانه « كلستان » وكذلك « تأريخ البيهقي »[٣] .

فعندما نقرأ أشعار « سعدي » ، نجد معانيها وأغراضها الأدبية واضحة ؛ ورغم ان صياغاتها الأدبية بديعة ، فان القسم الأكبر من مضامينها أصبحت مكررة وتبسيطية . على عكس أشعار « حافظ » التي لها أبعاد مختلفة ومعان رمزية عميقة ، تمنح كل واحد منا ـ وفي كل فترة تأريخية ـ مفاهيم غنية ومتنوعة المعاني .

إن الأديان كان يجب أن تكون لها لغة رمزية ، لأنها جاءت لتخاطب أجيالاً مختلفة وجماعات مختلفة من البشر . لذلك نرى الدين يخاطب الناس الذين يخاطبهم في البداية بلغة يفهمونها ، لكنها لغة تحوي رموزاً وتعابير يمكن فهمها بشكل آخر في المستقبل ، أي بحيث تتلاءم مع التطور الفكري والعلمي المستمر للانسان .

إن الأدب الأوروبي أيضاً ، وصل إلى أرقى صياغاته من خلال الأسلوب الرمزي ، نجد الآثار الأدبية مليئة بالمعاني والمضامين الغنية ، التي يمكن للانسان كشفها وإدراك كنهها كلما تمعَّن فيها وتعمق في التفكير .

في الدين ، نرى إن قصة خلق الانسان تروى بشكل رمزي ، من خلال قصة آدم ؛ وإن هذه القصة التي نجدها في قرآن نزل قبل ١٤ قرناً ، لا تزال تستحق الدراسة والبحث في المحيط العلمي الذي نتج عن التقدم الهائل للعلوم الانسانية والطبيعية .

كيف خلق الانسان ؟

ورد في القرآن الكريم ، إن الله خاطب الملائكة : « إني أريد أن أخلق خليفة لي على الأرض »[٤] (لاحظوا بدقة ، كم هو عظيم قدر الانسان في الاسلام ، وكيف ان المذهب الانساني الأوروبي ما بعد النهضة ، لم يمنح الانسان هذه المنزلة) . إن الله العلي القدير ، خالق الأرض والسماوات . . . إله الكون . . . يقول لملائكته بأن الانسان هو خليفته على الأرض ، ومن هنا تبرز رسالة الانسان العظيمة حسب الاسلام . فالانسان يؤدي رسالة الله ويقوم بمهامه على

(٢) الشيخ مصلح الدين سعدي الشيرازي (١١٩٣ ـ ١٢٩١) شاعر ايراني ، رحالة ، درس في بغداد ولا زالت مؤلفاته « كولستان » و « بوستان » تقرأ وتدرس كنماذج رفيعة عن الأدب الفارسي .

(٣) محمد أبو الفضل البيهقي ، مؤرخ ايراني عمل في ديوان الملوك الغزنويين ألّف (جامع التواريخ) من ثلاثين مجلداً عن تأريخ سلاطين غزنة .

(٤) « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » القرآن الكريم ، سورة البقرة .

الأرض . إنه يتصرف نيابة عن الله ، فهو ممثل الله وخليفته ؛ ولكن الملائكة تتساءل : وهل تريد أن تخلق فوق الأرض من يقوم مرة أخرى بسفك الدماء وارتكاب الذنوب وممارسة الحقد والعداء ؟

لماذا . .؟ لأنه قبل آدم وجد على الأرض أناس آخرون ، عاشوا في حقبات قديمة من الزمن ، عاثوا في الأرض فساداً - كما يفعل الناس في هذا اليوم - . لذلك تُذكِّرُ الملائكة الله ، بأنه لو منح الانسان فرصة أخرى للحياة على الأرض ، فستتكرر نفس المأساة : ممارسة الظلم وسفك الدماء .

لكن الله يجيبهم : بأنه يعلم ما لا يعلمون ، ثم يخلق الانسان ؛ ومن أية مادة ؟. . . هنا يكمن رمز عميق الدلالة ؛ فالله لا يختار مادة نادرة ثمينة على الأرض ، بل انه يخلق آدم من تراب حقير ؛ وقد جاء في القرآن في ثلاثة تعابير اسم المادة التي خلق منها الانسان ؛ ففي إحدى الآيات ، انه خلق الانسان من « صلصال كالفخار » أي من القشرة الجافة لتراب رسوبي ؛ وفي مكان آخر يقول ، ان الانسان خلق من « حمأ مسنون » ، أي من الطين المتعفن الكريه الرائحة ؛ وفي مكان آخر يقول ، ان الله خلق آدم من « طين » .

هكذا نرى ان الله يخلقَ من الطين ، خليفته وممثله وحبيبه ، ثم ينفخ روحه في ذلك الوحل . . فيكون الانسان .

الانسان مخلوق ذو بعدين

في لغة البشر يعتبر الطين والوحل رمزاً للحقارة والعفونة والتدنّي ؛ فالوحل من أحقر موجودات الطبيعة ؛ وفي لغة البشر أيضاً ، يعتبر الله والروح من أرقى الموجودات وأكثرها قدسية ، وفي كل شيء موجود تعتبر الروح أشرف وأقدس مكون فيه .

هذا الانسان ، الذي هو ممثل الله وخليفته ، خلق من الطين ، ثم نفخ فيه الله ليس من دمه أو من نفسه . . وإنما من روحه ؛ والله هو أرقى موجود ، وروحه هي أرقى مكوّن ، وهكذا نرى الانسان مصنوعاً من الطين ومن روح الله .

إن الله يريد أن يقول لنا بأن الانسان هو موجود ذو بعدين ، إنه موجود « ثنائي » ، خلافاً لكل الموجودات الأخرى التي هي ذات بعد واحد . إن أحد بعديه هو النزوع للحضيض ، للطين ؛ فالطين والوحل هما خميرته . إنه في هذا يشبه النهر عندما يسير بزخم إلى أن تبقى منه كتل رسوبية خالية من الماء ، فتتوقف هذه الكتل وتتعفن .

أما البعد الآخر للانسان فهو ينزع للعلياء ؛ إنه روح الله ؛ لذلك فانه ينشد الكمال ويميل

للصعود إلى أعلى فأعلى . . حتى آخر نقطة يمكن تصورها : روح الله نفسه . الانسان إذن يحتوي نقيضين : احدهما الطين والآخر هو الله ، وفي هذا تكمن عظمة الانسان وسر تطوره . فالمسافة التي تفصل بين بُعْدَيْه (الطين وروح الله) هي المجال الواسع لارادته ونشاطه ، إنه يتحرك بين هذين القطبين ، وتبقى إرادته هي التي تقرر النزول إلى الدرك . . إلى الطين ، أم الصعود إلى الله . إن الانسان هو ساحة الصراع بين هاتين النزعتين ، وإن إرادته وكفاحه يقرران مصيره ومآله .

الانسان والمعرفة

ثم علّم الله الانسان جميع الأسماء (كما ورد في آيات عديدة في القرآن الكريم) . يقول الله : « لقد علمنا آدم الأسماء » .

ماذا تعني هذه الآية ؟ .

إن هناك تفسيرات عديدة لمعنى الآية ، وإن بعضهم أعطى تفسيرات تبسيطية لها . ومما لا شك فيه ، بأن الله يتحدث عن المعرفة وتعليم الانسان . فعندما وصلت عملية خلق الانسان إلى نهايتها ، علّم الله خليفته الأسماء وأصبح الانسان عارفاً بها ، فاحتج الملائكة . . لأنهم خلقوا من مارج من نار (نار نقية وخالية من الدخان) ، بينما خلق الانسان من الطين ، فكيف يفضله الله على الملائكة ؟ .

يجيب الله بأنه يعلم ما لا يعلمون ، ثم يأمرهم بالسجود لذلك المخلوق ذي البعدين . هنا تبرز عظمة الانسان في الاسلام ، فالملائكة خرّوا ساجدين لآدم الذي هو من طين ، رغم أفضلية عنصرهم ، فهم من نور وهو من طين .

عندما يعترضون ، يختبرهم الله تعالى فيسألهم عن الأسماء لكنهم لا يعلمونها بينما يعلمها آدم ، فيسقط الملائكة في الاختبار ويتم الاعتراف بأفضلية آدم . . لماذا ؟ لمعرفته . . فهو يعرف أشياء لا تعرفها الملائكة .

إن الاسلام يبين لنا هنا مكانة الانسان . فرغم إن الملائكة والشيطان هم من جنس أفضل وطينة أرقى ، فان الانسان يبقى أفضل منهم ، أي ان الأفضلية في المخلوقات تعتمد على العلم والمعرفة وليس على الجنس والعرق .

خلـــق المـــرأة

هنالك مسألة أخرى هي خلق المرأة من ضلع الرجل . إن كلمة الضلع في اللغة العربية ،

وكذلك في العبرية تعني الطبيعة أيضاً . فعندما يقال بأن المرأة خلقت من ضلع الرجل ، يفسر البعض ذلك بأنه تقليل من شأن المرأة ويستخدم ذلك للادعاء بأن المرأة ناقصة .

إن الفيلسوف الألماني المعروف « نيتشه » ، يعتقد بأن المرأة خلقت من طينة مختلفةعن طينة الرجل ، ثم أصبح كلاهما شبيهاً بالآخر وتعايشا سوية على مر التأريخ . أي ان فكرته تقول بأن الرجل والمرأة خلقا أساساً من مادتين مختلفتين . ثم ان هناك فلاسفة ومفكرين عديدين ، رغم اعترافهم بأن الرجل والمرأة هما من طينة واحدة وعرق واحد ، إلا انهم يستخدمون مختلف الحجج لاثبات دونية المرأة ولاعطاء أفضلية معينة للرجل . أما القرآن فيقول ، بأن الله خلق المرأة من طبيعة الرجل (آدم) ، أي ان الرجل والمرأة هما من طينة واحدة وطبيعة واحدة .

أمانة الله و إرادة الانسان

إن الله حمَّل الانسان أمانة عظيمة ، أمانة تخشى عبئها السماوات والأرض[٥] . فهو يقول في القرآن بأنه عرض الأمانة على جميع الموجودات ، من جماد ونبات وحيوان ، على الأرض والسماء والجبال والبحار ، فيرفضون جميعاً تحمل مسؤ وليتها ، إلاَّ الانسان . أي إن الانسان هو أكثر قدرة من كل تلك الموجودات ، فهو قد حمل أمانة الله ورسالته باعتباره خليفة له على الأرض .

ما هي هذه الأمانة ؟ .

لقد اختلف القول في ذلك . ويقول « مولوي » بأن تلك الأمانة هي إرادة الانسان بالذات ، هي قدرته على الاختيار . وأنا أتفق معه في ذلك .

إن فضيلة الانسان هي تحمله لعبء الأمانة الالهية . فهو الموجود الوحيد في الدنيا الذي يستطيع التصرف حتى خلافاً لغريزته الطبيعية ورغباته ، في حين نرى الحيوانات والنباتات محكومة بتصرف غريزي ، فلا يوجد حيوان يصوم يومين ، ولا نبات ينتحر بسبب اليأس ، ولا أحدٌ منهما قام بحسنة أو سيئة ، فهو لا يقوم بأي نشاط يخالف طبيعته الغريزية . أما الانسان فهو قادر على تحدي الطبيعة التي خلق فيها ، وعلى مواجهة حاجاته المعنوية والمادية والبدنية .

إنه قادر على السير خلافاً للحق والخير ، قادر على التصرف وفق ما يمليه عقله أو بعكسه . إنه كامل الحرية في أن يكون خيرّاً أو شريراً ، أن يكون طينياً أو ربانياً . فالارادة هي أهم ميزة في الانسان وهي التي تشير إلى القرابة بين الله والانسان .

---

(٥) « إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوماً جهولاً » القرآن الكريم ، سورة الأحزاب .

وبما ان الله قد نفخ من روحه في الانسان ، وجعله أميناً على تلك الروح ، فقد أصبح الانسان خليفة لله وقريبه . إن روح الله وروح الانسان تنبعان من نفس الفضيلة : امتلاك الارادة .

إن الله هو الموجود الذي يمتلك الارادة المطلقة ، والقادر على التصرف حتى خلافاً لحركة المنظومة الكونية . إن الله نفخ من روحه في الانسان ؛ فالانسان يستطيع أن يعمل مثل الله ؛ إنه يشبه الله لكنه ليس بنفس مستواه ودرجته ؛ إنه شبيه بالله في امتلاكه الارادة وفي قدرته على التصرف خلافاً للغرائز ولما تمليه الطبيعة الفيزيولوجية . إنه قادر على التمييز بين الخير والشر ، بين التمرد والطاعة . . وهو قادر كلياً على الاختيار .

إن فلسفة الخليقة في الاسلام تقودنا إلى النتائج التالية :

أولا : إن البشر كافة ليسوا فقط متساوين وإنما هم أخوة . والفرق كبير بين المساواة والاخاء . فالمساواة مصطلح حقوقي ، في حين إن الاخاء هو مصطلح أكثر عمقاً وشمولاً ؛ إنه يعني تأكيد الطبيعة ، على كون الناس ، من مختلف الأجناس والألوان ، هم من طينة واحدة ومنشأ واحد .

ثانياً : مساواة طينة الرجل والمرأة . فخلافاً لما طرحته الفلسفات والمدارس الفكرية القديمة ، يعتبر الاسلام بأن الرجل والمرأة إنما خلقا من طبيعة واحدة وعجينة واحدة ، في مكان واحد وبيد واحدة ، فهما متساويان ومتآخيان . أخ وأخت من نفس الوالدين ومن نفس الأصل والمنشأ .

ثالثاً : إن أفضلية الانسان على الملائكة والعالم كله هي ميزته العلمية ، هي امتلاكه المعرفة ، فهو قد « تعلم الأسماء » مما جعل الملائكة يسجدون له رغم رقي طينتهم وعظمة تكوينهم .

إن الانسان يقف في وسط المسافة بين الطين والله ، ممتلكاً الارادة ، قادراً على اختيار قطب الطين أو قطب الله . إن هذه الارادة ترتب على الانسان مسؤولية جسيمة . لهذا نقول بأن الانسان هو المخلوق الوحيد الذي يعتبر مسؤولا عن مصيره ، وليس هذا فحسب بل انه مسؤول عن أداء الرسالة الالهية في العالم .

إن القول بأن الانسان تعلم الأسماء ، يعني - في رأيي - إنه امتلك المعرفة واطلع على الحقائق العلمية ، لأن الاسم هو رمز لأي شيء ، إنه وجه الشيء الذي من خلاله يمكن التمييز ؛ لذلك فان تعلم الأسماء من الله يعني فهم الحقائق العلمية الموجودة في العالم ، ويعني أيضاً قابلية

الانسان على فهم معاني الوجود .

إن الله أعطى الانسان القدرة والارادة ، وعلمه الأسماء ، أي علّمه الحقائق الأولى في العلم . . وعلى الانسان أن يستجلي بقية الحقائق على مر العصور ؛ وهذه مسؤولية في غاية الخطورة والأهمية ! فالانسان يصنع مصيره بنفسه ؛ المجتمع البشري هو سيد مصيره ، والفرد هو الآخر سيد مصيره « لكم ما كسبتم ولها ما كسبت » . إن مصير الحضارات السابقة هو من نتاج ما كسبوه بأيديهم ، ومصيركم أنتم سيكون حصيلة ما تكسبونه بأيديكم .

إن الانسان ، بامتلاكه الارادة والقدرة ، يتحمل عبء مسؤولية جسيمة ، فهو حامل لأمانة الله ، لكنه يتنازعه قطبان : قطب حقير (حمأ مسنون . . . طين متعفن . . . .) ، وقطب التسامي والصعود لله .

لا بد لي من الاشارة إلى مسألة مؤسفة ، فالانسان لم يعرّف في التأريخ بصفته ذات البعدين كما هو في الاسلام ؛ وينبغي القول بأن الثنوية الموجودة في الاسلام تختلف عن الثنوية الموجودة في أديان أخرى ، ففي بعض الأديان هنالك الله وهنالك الشيطان ، كلاهما موجودان في الطبيعة ويتصارعان . أما الاسلام فيعترف بقوة قادرة واحدة على الكون هي قدرة الله ؛ ولكن الشيطان موجود داخل الانسان وهو يتصارع مع الله . إن نفس الانسان هي ساحة للصراع بين القوتين .

إن الثنوية الموجودة في الاسلام هي عبارة عن إلهين ، ظاهرتين ، تتواجدان في نفس الانسان وليس في الطبيعة . فالطبيعة والكون كله إنما يخضع لارادة إله واحد هو الله تعالى . ثم إن الشيطان - حسب الاسلام - لا يواجه الله ولا يتصارع معه ، وإنما يواجه الانسان .

إن الانسان المخلوق من الطين ومن روح الله ، يظل متنازعاً بينهما ومرتبطاً بكليهما ، إنه بحاجة إلى الطين وبحاجة إلى الله . لذلك ، فالدين والايديولوجيا اللذان يعتقد بهما ، والحياة التي يبنيها ، يجب كلها أن تأخذ بنظر الاعتبار حاجة الانسان للطين ولله ، وضرورة العناية بتلبية تلك الحاجة المزدوجة .

لكن التأريخ غالباً ما ينحرف عن خط التوازن ، ويتجه نحو أحد القطبين بشكل متطرف وأحادي الجانب ؛ فالمجتمعات والاتجاهات ، إما سارت نحو الحياة الآخرة وشجّعت الزهد والانزواء في هذه الدنيا ، وإما نزعت إلى قطب التراب وإلى الانغماس في الحياة الدنيا .

إن حضارة الصين كانت في البداية تنزع للدنيا ، وتمجد الجمال واللذة ، وتطمح للارتواء من مناهل الطبيعة ، وإن حياة أمراء الصين ونبلائها نموذج لهذا الاتجاه . ثم جاء « لاوتسو » بمذهبه الداعي لسمو الفكر والأخلاق والذي جعل الحياة الآخرة هدفاً . لقد ركز « لاوتسو » على الجانب

المعنوي من الانسان حتى دفع الناس نحو حياة الرهبنة والصوفية .

. . . وجاء كونفوشيوس ليقود المجتمع مرة أخرى نحو الحياة المادية ، فدعا الصينيين إلى التمتع بالحياة وبلذّاتها ، وهكذا انحرفت الصين نحو الجانب المعاكس تماماً .

الهند ، أرض المهراجات وحياة أساطير ألف ليلة وليلة ، انتشرت فيها أديان : ودائي ومهاويد وبوذا . . . فاتجهت نحو الزهد والتصوف ومحاولة تزكية النفس . هكذا نجد اليوم أرض المهراجات والغنى الفاحش ، وقد شاع فيها التصوف والنوم على المسامير والصوم أربعين يوماً (لا يأكلون خلالها إلا بعض التمر والجوز) ، أي انها اتجهت نحو الرياضة الروحية والابتعاد عن الحياة المدنية والدنيوية .

في أوروبا ، اتجهت روما نحو العنف والمذابح والسيطرة السياسية والعسكرية على العالم ونهب ثروات آسيا وأوروبا ، والاسراف في اللهو والملذات ؛ وعندما جاء المسيح أدى بالمجتمع إلى الجهة المعاكسة : أي العالم الأخروي ، فاتجهت روما نحو التقوقع والرياضة الروحية . . ونحو ظلمات القرون الوسطى . هكذا تحولت أوروبا إلى أرض الصوامع والأديرة والحياة الانعزالية للقرون الوسطى . . . إلى أنْ أدى ذلك إلى « عصر النهضة » الذي كان نقطة انتقال أوروبا إلى العالم الدنيوي مرة أخرى .

إن أوروبا اليوم انغمست في الملذات والاستهلاك ، وحصرت حاجات الانسان في مفهوم اللذة و « الحياة الأفضل » ، حتى أصبحت انسانيتها فارغة من أي مضمون ؛ مما حدا بعالم مثل « شاندل » للقول :

« إن عالم اليوم كرس كل امكانياته ووقته من أجل صناعة وسائل الحياة ؛ وفي هذا تكمن حماقة فلسفة الحياة المعاصرة . إن انحراف البشرية في هذا الاتجاه ، جعلها بحاجة إلى مسيح آخر » .

أما نظرة الاسلام للانسان ، فتقوم على اعتباره مخلوقاً ذا بعدين ، كما ان دينه هو دين ذو بعدين ، يدعوه للنشاط والتأثير في الحياة العملية ، كما تدعوه للسمو الروحي والخلقي ، لكي يبقى الانسان محافظاً على توازنه واتزانه .

إن « الله » كما يعرّفه الاسلام ، وكذلك القرآن الكريم ورسول الاسلام وصحابته الذين تتلمذوا على يديه ، كلهم يعكسون هذا التوازن .

إن الله نفسه هو موجود ذو بعدين ، ذو وجهين : وجه « يهوا » (إله اليهود) الاجتماعي المهتم بقضايا الدنيا ، إله سياسي حازم ، شديد العقاب ؛ لكنه أيضاً مثل إله المسيح رؤ وف

حنون ، رحمان رحيم . إن القرآن يذكر لنا هذه الصفات الالهية بوضوح .

أما كتاب الله (القرآن) ، فهو يشبه من بعض نواحيه التوراة ، إذ يحتوي على التعاليم والقوانين الاجتماعية والسياسية والعسكرية ، وينظم أحكام الحرب والأسرى ، ويدعو للحياة والبناء والعمل والكفاح ضد الأعداء والعناصر المعيقة للتقدم .

من ناحية أخرى ، نجد القرآن يعتني بتزكية النفس وسموّ الأخلاق وصفاء الروح الانسانية .

كان رسول الاسلام أيضاً إنساناً ذا بعدين (متناقضين ومكملين لبعضهما) ، كما نرى في شخصيات تأريخية عديدة . فقد كان رجل الكفاح السياسي والجهاد ضد الأعداء وعناصر الشر في المجتمع ، رجل الطموح لبناء حضارة جديدة في العالم ، وتطوير حياة البشر وفقاً لأهداف محددة ؛ لكنه كان من ناحية أخرى ، مثال التقوى والعبادة والعفة .

كان صحابته الذين تربوا في مدرسته ، مثالاً للسلوك نفسه، فقد كان علي وأبو ذر وسلمان الفارسي ، رجالا ذوي بعدين في الحياة . إذ كانوا رجال جهاد وكفاح من أجل حياة أفضل ، رجال علم وتعلم وقتال وتدريب ، كما كانوا متقين متعففين ، وعابدين مخلصين لله .

إن أبا ذر الغفاري مثلاً ، خاض نضالا سياسياً في مواجهة عثمان ، نضالا من أجل الفقراء والمحرومين ، وقد كان هو نفسه مثالا للاخلاص والتجرد والتقوى . إن سلوكه ومواقفه تدل على فهمه العميق للقرآن ولرسالة الاسلام ؛ وهكذا لو نظرنا إلى صحابة الرسول كلهم ، نراهم رجال سيف ونضال من أجل حياة أفضل ومجتمع عادل ، كما كانوا رجال فكر وعبادة وأصحاب مشاعر قلبية عميقة ومخلصة .

النتيجة التي أريد الوصول إليها هي :

إن الاسلام لا يذل الانسان أمام الله ؛ فالانسان هو حبيب الله ومعينه وقريبه والأمين على رسالته . إنه تعلم على يدي الله فسجدت له الملائكة . إن إنساناً ذا بعدين وحاملاً لتلك المسؤوليات الجسام ، يحتاج إلى دين يحفظ توازنه ، دين لا يقوده إلى الآخرة المطلقة ولا إلى الدنيا المطلقة . إن المحافظة على مسيرة الانسان المتوازنة ، وعلى اتزان سلوكه ، هو في الحياة شرط ضروري لكي يؤدي رسالته ويواجه المسؤوليات الملقاة على عاتقه .

ملحق

قالوا في شريعتي

في نهاية هذا العرض الموجز لأفكار شريعتي ، رأينا أن نقدم تقييمات وأقوالاً عن علي شريعتي ، تساهم هي الأخرى في القاء ضوء على أفكاره ، وفي توضيح دوره في نهوض الحركة الاسلامية في ايران .

وهذه التقييمات هي لثلاثة من أبرز مفكري وقادة الحركة الاسلامية في ايران : أبو الحسن بني صدر ، آية الله الطالقاني ، مهدي بازركان ؛ وهم أيضاً واكبوا فترات مختلفة من كفاح علي شريعتي ، ومن عملية تطوره الفكري .

ثم اقتبسنا فقرة من رسالة كتبها فرانز فانون ، المجاهد في الثورة الجزائرية ، ومؤلف كتاب ـ معذبو الأرض ـ، إلى علي شريعتي ، فيها تقييم للاسلام ولجهود علي شريعتي ، وتعتبر تلك الرسالة ، من الرسائل الأخيرة لفرانز فانون ؛ ثم ترجمنا فقرات ، من خطاب ألقاه إبنه إحسان شريعتي في تأبين والده ، وهو يحاول توضيح بعض جوانب فكره . أخيراً ، ترجمنا نص آخر رسالة ، بعث بها شريعتي إلى ابنه إحسان ، من بلجيكا وهو في طريقه إلى لندن حيث استشهد بعد أيام ؛ وفيها يتحدث عن نفسه . . وكأنه يتحدث مع نفسه .

أبو الحسن بني صدر

. . . في عام ١٩٦٣ كنا معاً في باريس ، نبحث عن جواب على السؤ ال الملح : ما العمل ؟ وقد جرى الحديث عن الحركة والشكل ، فالحركة تصنع أشكالاً ، وعندما تتطور الحركة إلى مستوى معين ، تصبح الأشكال والقوالب السابقة ضيقة عليها ، فتحاول تحطيم القوالب المعيقة والخروج إلى فضاء أوسع ، لتبني فيه الشكل الجديد والاطار الجديد للحركة .

إن القوى الاجتماعية التي تنهض وتتحرك كالموج ، إنما تهدف إلى بناء حياة جديدة ، واطار جديد لحركتها . . إطار جديد للفكر والممارسة . إذن ، فان مهمتنا الأولى هي كسر القوالب الجامدة والمعيقة .

ولكن كيف نحطم قوالب قيدت حركتنا وقوانا طوال قرون ، بل وسخرت قوانا من أجل تقوية القوالب المعيقة نفسها . كيف نبدأ . . ومن أين ندخل ساحة المعركة ، وكيف نحدد اتجاه المعركة ؟

في البداية يجب تحديد أعدائنا وأصدقائنا . . وتشخيص الاصطفافات بدقة . ذكّرنا أحد الاخوان ، بأن الرسول (ص) اعتبر الاسلام هو دين الشباب . إذن فالشباب هم الذين يحطمون القوالب القديمة . وقد انتهت نقاشاتنا بالاتفاق على النقاط التالية :

١ ـ إن القيادات « التقليدية » عاجزة عن انجاز أي عمل ، فهي متشبثة بالصيغ الحضارية والثقافية القديمة ، لكنها ومنذ قرنين من الزمن ، تتعرض باستمرار للقهر والتشويه مما سلبها امكانيات النشاط الفكري والعملي المبدع . إن الحملات التي تعرضت لها جعلتها عاجزة ، وهي تبدي أحياناً مقاومة ما ، ثم تستسلم من جديد .

لقد برزت بين هذه القيادات شخصيات من أمثال جمال الدين الأفغاني ، السيد حسن المدرس ، . . . ، الخميني والطالقاني . لكن هؤ لاء قُيّدوا وهُزِموا من قبل القيادة التقليدية نفسها ، قبل أن يهزموا من قبل العدو . إن هؤ لاء وأمثالهم يبقون أصدقاء ومعينين، يجب دعمهم

وطلب الدعم منهم .

٢ ـ إن الجماعات « المثقفة » ، التي نشأت في ظل عُملية السيطرة الغربية على ايران ، تعبر عن « ايديولوجيات » تبرر تسلط الغرب ، بهذه الصورة أو تلك ، وهي حامية للصيغ والمؤسسات التي خلقتها القوى الأجنبية المهيمنة .

وإذا أردنا الحقيقة والواقع ، نرى بأن هاتين الفئتين في مجتمعاتنا (القيادات التقليدية والجماعات المثقفة « العصرية ») ، هما سبب الهزائم التي منيت بها حركة الثورة في ايران والبلدان الاسلامية الأخرى . فهاتان الفئتان حاولتا دوماً ، صب الحركة الاجتماعية في اطارات مكتوب عليها بالفشل .

إن هاتين الفئتين ليستا عاجزتين عن قيادة تحول ثوري فحسب، بل إن صراعاتهما هي أصلاً على من يحصل على وظيفة «المتوليّ» أو «الوكيل». فاحدى هاتين الفئتين تمثل ماضياً مهزوماً، والأخرى تمثل تياراً يقود للتجزئة والانحطاط الشامل، وكلاهما يعارضان أي تحول ثوري أصيل وحقيقي. لكن يبرز دائماً في صفوف هاتين الفئتين، عناصر تعي المأزق التاريخي، وترجع إلى ذاتها وتنشد الخلاص من الإطارات المعيقة . . . ينبغي الاتحاد مع هذه العناصر، فهم أصدقاء ومُعِينون، يجدر بنا دعمهم ونشدان الدعم منهم.

٣ ـ وتوجد فئة ثالثة ، مضطهدة ومحاربة ، تريد تحطيم القوالب التقليدية و « العصرية » على حد سواء ، (وهما النوعان من القوالب ، اللذان رغم تناقضهما ، فانهما يتعايشان مع بعضهما بشكل أو بآخر) . ينبغي علينا أن نكون ضمن هذه الفئة الثالثة ، الثورية والطامحة للخروج من أسر القوالب .

أما كيف يكون البدء . . وكيف نتصرف على أرض الواقع ؟ فذلك أمر في منتهى الأهمية . إذ عندما نوجه ضرباتنا للبنى التقليدية القديمة ، ينبغي الحذر من ألاّ يجيرّ ذلك لصالح القوى الغربية المتسلطة التي هي أشد خطراً . كما ينبغي الحرص على عدم تحول الحركة الثورية الجديدة أيضاً إلى إطارات جامدة ومعيقة ، قائمة على الخضوع لـ « مقدسات » جديدة و « وكلاء » جدد .

لذلك ينبغي أولا : أن يسير النضال باستمرار على جبهتين ، ونضرب معاً البنى التقليدية القديمة ، والبنى « العصرية » المزيفة ، فهذا وحده يفتح المجال أمام نمو وانتصار القوى الشابة في المجتمع . ثانياً : يجب ضمان مواصلة هذه القوى للعملية الثورية ، ومن أجل ذلك ، نحتاج إلى العودة للمناهل الأولى للاسلام والاستناد للاسلام ، الأصيل في التحرك الثوري . . وهذا يعني :

« ثورة كاملة وشاملة في النظرية والممارسة » . . .

أبو الحسن بني صدر
مقتطفات من محاضرة له في تأبين
الشهيد علي شريعتي
لندن ـ ١٩٧٧

آيـة الله الطالقاني

. . . ، جاء رجل إلى الامام جعفر الصادق (ع) وهو مضطرب ، فخاطب الامام : يا ابن رسول الله هلكت . فسأله الامام : وماذا حدث ؟ فأجاب : إني شككت بوجود الله . فهدأ الامام من روعه ، وبدلا من تكفيره أو طرده قال له : الله أكبر هذا أول اليقين ، فالله الذي عرفته وعبدته من قبل كان صنيعة خيالك وأوهامك ، كان صنماً صنعته أنـت ، ليكون آلـة بيدك تستخدمها لصالحك . الآن شككت بذلك وحطمت ذلك الصنم ، وقد بقي عليك أن تواصل طريق اليقين لتصل الايمان الصحيح . . .

هنالك الكثيرون ممن يعبدون إلهاً كهـذا ، إنهـم يحتاجونـه كوسيلـة للعيش والشفـاء من الأمراض ، وكبديل عن العمل والسعي والطب والعلم و . . . . ، إن ذلك الاله هو تماماً كالصنم الذي تصنعه الأوهام والخيالات المريضة لبشر ضعفاء .

لا شك أيضاً بأن كثيرين يبدأون بالشك ، ويبقون أسراه دون أن يستطيعوا الخلاص منه والعبور إلى اليقين . أما الشك الذي نتحدث عنه ، فهو الذي يعتبر أول اليقين ، ويعتبر حافزاً على البحث والدراسة الجادة ، . . .

. . . إن المرحوم شريعتي ، تميز بروح مستقصية شكاكة منذ بداية شبابه وأوائـل عهـده بالدراسة والتحصيل العلمي . كان يشك بكل شيء ، حتى بدينه ؛ فقد كان يشك بالدين السائد بين الناس ، أي بذلك الاسلام الممسوخ ، ذلك الاسلام الذي حوّل إلى دكان للارتزاق ، ووسيلة للاحتراف وتربية « المريدين » . كان لا بد لشاب واع مثل شريعتي أن يبدأ بالشك ، لكنه لم يبق أسير الشك .

بدأ بالدراسة ، بحث في الأصول . قرأ في المناهل الأولى . فكر وتمعن في التفكير . هاجر في أرض الله الواسعة ، والتقى بالناس في العالم ، واحتك بمختلف المدارس والمناهج ، فتوسعت آفاق فكره ، حتى بلور مفهومه عن اسلام ثوري حيّ . . وعاد إلى وطنه حاملاً عبء الرسالة . إن هذا التحول والتطور إنما عاشه معظم شبابنا ، ولكن ليس كل واحد منهم بشريعتي ، ليستطيع أن

يَعْبُرَ مخاض الشك والتردد فيصِلِ اليقين .

في ظل اكثر العهود ارهاباً وسواداً ، حيث كان مجرد ذكر الاسلام الثوري ، يعد أكبر جرم في نظر الطغاة ، بدأ شريعتي مهمته ، فكسب قلوب الشباب وبدأ بتغيير مفاهيمهم . فقد كان الشباب إما أسرى مناهج ومدارس فكرية أخرى ، أو مبهورين وغير واثقين من أنفسهم . إن علي شريعتي رسخ ثقة عميقة بين الشباب ، ثقة بأصالتهم وفكرهم وبقدرتهم على الوصول لليقين ؛ ورغم كل هذه الجهود الجبارة ، فقد كان يردد طوال عمره وإلى أن وافته المنية : لست منزهاً عن الأخطاء ؛ وغالباً عندما كنا معاً ، كان يقول لي : قوّمني إذا أخطأت ، ناقشني لأرى كيف يمكن أن أصحح أخطائي . إن هذه كانت من صفاته البارزة ، إذ ان على الانسان أن يتوقع دائماً بأنه قد يخطىء وان عليه تصحيح خطئه .

* * *

كان دائماً يستمع للآخرين ، ويفكر في القول ليتبع أحسنه . كان يأخذ ما هو الأحسن من كل مدرسة وفكر : مدرسة اليسار ، مدرسة اليمين ، مدرسة الاسلام ، وقد قال لي مرة : إنني آخذ جملة أو فكرة من كتاب عادي جداً ، كتاب ديني شائع مثلاً ، فأبرز وأطوّر ما لم تقع عليه أعين القراء .

لقد كان إنساناً نبيلاً خلوقاً متواضعاً ، وكم ظلمه أولئك الخصوم الذين أتهموه بأنه عنيد لا يقبل النقاش .

كان يتحدث ويكتب ثم يقول للآخرين : ناقشوني وقوّموني فلربما كنت أنا على خطأ . . . ومن خلال النقاش الصبور الدؤوب ، استطاع أن يبلور ذلك النهج الاسلامي الذي هو كفيل بتغيير أمة بكاملها ، واستطاع أن يسترجع شبابنا من « قصور الشباب » التي بناها الشاه ليلهو فيها الشباب وينسوا رسالتهم الاجتماعية ويصبحوا مشوهين وممسوخين . لقد استرجعهم شريعتي بعدما جعل من حسينية الارشاد مناراً ومركزاً للاستقطاب .

* * *

كل يوم . . كنا نشهد معركة ضد شريعتي في أحد أحياء العاصمة . لقد شنّوا عليه حملات ظالمة مستمرة . كنا نقول لأولئك المتحاملين : ماذا حدث ؟ اذهبوا واسمعوا آراءه وناقشوه ، وقدموا له الرد الذي تريدون . لكن الأمر كان يجري على نحو آخر ، إذ كان البعض يقتطع جملة أو فقرة من كتاب له ، ويستخدمها لتشويه فكر شريعتي والتحريض ضده في الاجتماعات العامة ومختلف الأوساط . تلك الاجتماعات التي كلنا نعلم بأن السافاك كان وراء تنظيمها ـ سراً أو علانية ـ .

لكن تلك المحاولات لم تنل من شريعتي ، وقد حققت أفكاره تغييرات كبرى في عقول الواعين من الناس ، وخصوصاً في عقول الجيل الجديد . إن الانجازات التي حققها شريعتي في قلب مفاهيم بأكملها بين الناس ، هو الذي مهد لثورتنا العظيمة وأرسى أسسها .

* * *

إن آخر مرة التقيته فيها ، كان عندما خرج من السجن ، وقد سهرنا الليل معاً إلى ما بعد منتصفه ؛ وقد تلمست فيه صفاء روح واجادة تعبير لن أنساهما طوال حياتي ؛ وعندما كنت أتحدث ، كان يستمع إلي بكل جوارحه ، ثم يعلق على الموضوع فيغنيه بشرح أوضح وتعبير أفضل . كان آخر موضوع تحدثنا حوله ، هو سورة القدر ، وتفسيرنا لمسألة ليلة القدر . أنا قلت جملة واحدة ، فتلقفها مني ، وشرع بتحليل بهرني وجعلني أنسى الوقت ، فلم انتبه إلا وقد مرت ساعة من بعد منتصف الليل . . . بعدها ودعته وافترقنا . . .

سار هو نحو قدره ، نحو « ليلة قدره » ، وسرت أنا نحو قدرآخر ، نحو السجن ، حيث اقتربت من الموت ، لكنني لم أحظَ بالشهادة ، ولربما كانت مشيئة الله تريد بي شيئاً آخر . أما هو فقد هاجر متجهاً نحو الشهادة .

أرجو من الله ، أن يحفظ أفكار ونظريات ذلك الانسان العظيم ، حية في الأذهان . كما أرجو منكم أن تدرسوا مؤلفاته وأفكاره وأن تطوروا مواضيعها .

ناضلوا وسيروا على الدرب الذي انتهجه شريعتي من أجل تشخيص ومعرفة الاسلام الذي نريد ، إسلام الثورة الاجتماعية ، لا اسلام تقليدي وذاتي . . فهذا ما كنا ننتمي إليه دوما دون جدوى .

إن مسؤولية الحفاظ على الثورة ومواصلتها ، تقع على كاهل الجيل الجديد . إنني أعيش آخر أيامي ، وقد وصلت إلى نهاية حدّي . أرجو من الله أن يحفظ ويوفق الذين لا زالوا على الدرب سائرين .

فقرات من كلمة آية الله السيد محمود الطالقاني ،

في جامعة طهران ، بمناسبة ذكرى وفاة شريعتي .

مهدي بازركان

إن معرفتي بعلي شريعتي ترجع إلى فترة مبكرة ، إلى بدايات التعاون مع والده الأستاذ محمد تقي شريعتي (الذي كان دائماً يغمرنا بلطفه ويكرمنا بتأييده) . في مرحلة أخرى ، عمل علي شريعتي معنا في حركة تحرر إيران ، وأسس فرعها في أوروبا عندما استقر في فرنسا ، رغم ان هذا كله ، لا يعني اتفاقنا في جمع اطروحاته الفكرية ، فقد طرح مفهوماً معيناً للشهادة ولتاريخ الشيعة وأموراً كثيرة أخرى لا مجال للخوض فيها هنا .

المهم هو انه يرجع إليه الفضل في تكوين جيل كامل من الشباب ، جيل واع ضد الاستعمار والاستغلال من جهة ، وضد التجهيل الديني من جهة أخرى . لقد ابتكر هو في أدبنا السياسي كلمات الاستضعاف والاستحمار ، وكافح من أجل طرح الاسلام ، بحيث يعني تطبيقه، بناء مجتمع توحيدي خال من الطبقات والاستغلال . لقد طرح الاسلام ليس فقط بأسلوب جديد ، وإنما بروح جديدة متجاوزاً في ذلك رجال الدين . ، . . .

. . . إن تجاوزه لرجال الدين ، أدى ببعضهم إلى محاربته وحتى تكفيره . فقد كسر هو احتكارهم لعلوم الدين ، ثم انه حاول أن يبعث في الناس قوة الارادة والثقة بالنفس والشعور بالمسؤولية ، حاول أن يغني الناس عن الوسطاء في ارتباطهم بالله ؛ وهذه كانت ضربة لمصالح ووظائف بعض رجال الدين .

إن علي شريعتي ، كان إبناً باراً لهذا الزمن ، الذي يغلي بحركات التحرر والثورات والانقلابات الاجتماعية . تأثر بالثورة الجزائرية وبفرانز فانون وبثورات العالم الأخرى . في الواقع ، إنه دون جهود علي شريعتي ، لما كانت الثورة تنفجر في ذلك الوقت بالذات ، أو لربما اتخذت مساراً آخراً .

رغم هذا ، لا يمكن اعتباره صانعاً للثورة كما يصفه البعض ، لأنه لا يوجد صانع للثورة . إنه كان أحد أبرز معلميها وروادها ، وإن دوره أثّر في توقيت الثورة ومسارها . . لكنه لم يصنعها كما لم يصنعها أحد آخر .

إن التأريخ يسير نحو الأمام ، والجميع يواكبون هذا المسير ، أحدهم يخطو خطوة للأمام وآخر يتلوه في الخطو . . وربما يحاول آخر أن يعرقل ، لكن مسيرة الثورة تجري نحو الأمام وتفعل فيها عناصر وتأثيرات شتى ، لذلك يصعب التركيز على دور شخص معين ، وكأن له قدرة خارقة . إن هذا الأمر صحيح فيما يخص الاختراعات العلمية ، ناهيك عن الحركة الاجتماعية .

ثم إن الفكر لا يصنع الثورة ، إن الثورة تصنعها أساساً ، حاجة المجتمع نفسه للتقدم ؛ والناس عندما يحتاجون الثورة ، ينشدون الفكر الذي يرشدهم ويمنحهم السلاح في النضال . هكذا كانت حاجة الشعب الايراني للثورة ضد نظام الشاه ، وهكذا كان تمسكهم بفكر علي شريعتي .

مهدي بازركان
في حوار مع الكاتب
تشرين الثاني ١٩٧٩

رسالة من فرانز فانون

« . . . ، إن الاسلام سبق كل آسيا وافريقيا في الكفاح ضد الاستعمار والغرب ، لماذا ؟ . . لأن الاسلام تعرض ، قبل أي شيء آخر ، في هاتين القارتين إلى حملات الاستعمار والغرب ، فقد كان أعداؤه الألداء ، أثخنوا جسمه بالجراح وشوهوه ، لذلك نرى الحقد الأصيل للاسلام على الاستعمار .

إنني لا أحمل للاسلام نفس المشاعر التي تحملها أنت ، ولكنني أتفق معك وأؤكد على كلامك بقوة ـ وربما أكثر منك أيضاً ـ بأن الاسلام في العالم الثالث هو أكثر العناصر والقوى (الاجتماعية والايديولوجية) التي تستطيع مواجهة الغرب ، والتي لها بالأساس طبيعة مناهضة للغرب .

إنني آمل من كل قلبي ، بأن يستطيع المثقفون الأصيلون في بلدانكم ، التمسك بذلك السلاح الجبار ، بذلك الاحتياطي الضخم من الثروة المعنوية والثقافية ، الكامن في أعماق المجتمعات الاسلامية . إن ذلك ضرورة حيوية ، من أجل توعية واستنهاض الجماهير ، للكفاح ولمقاومة حملات أوروبا ، ولمقاومة الأفكار والحلول والوساوس التي تتسلل إلى بلداننا من أوروبا .

إن التمسك بالاسلام ضروري لخوض تلك المعركة الدفاعية ، ولارساء الأسس من أجل بناء انسان جديد وحضارة جديدة لذلك فمن الضروري أن تُبْعث الروح الاسلامية في الكيان الشرقي الذي ضعف وانحطّ . إنني شخصياً لا أستطيع القيام بدور في ذلك ، ولكنني واثق بأنك واخوانك تتحملون مسؤولية أداء تلك الرسالة ، . . . . . » .

مقتطف من رسالة بعثها فانون
إلى شريعتي ، وتعتبر من رسائله الأخيرة

إحسان شريعتي

. . . ، إن احدى الوسائل التي استخدمتها السلطة في محاربة شريعتي ، كانت تشويه سمعته وتلويث شخصيته ، التي أصبحت اسطورية . لقد قامت السلطة بإعادة طبع محاضرات له في جامعة مشهد حول الماركسية ، بعد أن غيّرت من النص الأصلي ، وزوّرت جوهره وهدفه ؛ وكان هدف السلطة من وراء ذلك ، هو بث التفرقة في صفوف الشعب ، وفتح معارك جانبية ، بغرض الالهاء عن معركة الشعب ضد الامبريالية التي هي المعركة الأساسية ، وبغرض صرف نضالات شعبنا لصالح الاستعمار وعملائه .

حاولت السلطة أن تستفيد من مقالات شريعتي ، بغرض توسيع اطار معركة الاسلام ضد الماركسية وتعميمها على كل المجالات . بينما هي في الواقع معركة مطروحة على الصعيد الفلسفي . كل ذلك لكي يتم اظهار الماركسية ، وكأنها العائق الأساسي أمام الشعب .

لكن شريعتي كان يقول : في الطب ، من الأفضل تقوية مناعة الجسم بدلا من استخدام الأدوية والوسائل الأخرى ؛ وعلينا نحن أيضاً ، أن نعتني بتطوير أنفسنا وتقوية صفوفنا بدلا من الانشغال بالخصوم .

هكذا رأينا ان شريعتي لم يستخدم قلمه من أجل تفنيد الشيوعية واسقاطها ، وإنما وجه رماحه ضد الرجعية ، التي سادت في بلادنا منذ العهد الصفوي ، وكانت تمسخ الاسلام والتشيع باظهارهما في صورتهما « الصفوية » . لقد وقف شريعتي في وجه الرجعيين الذين تلبسوا الاسلام ، ليدعوا بأن محاربة السلطة القائمة إنما تخدم الماركسيين في النهاية ، . . .

. . . ، ولكن شريعتي وقف موقفاً واضحاً ودقيقاً ضد الخصوم وايديولوجياتهم المنافسة ، موازناً في نضاله ضد القاسطين (الامبريالية والاستبداد) ، والمارقين (الرجعية والاستحمار) ، والناكثين (أدعياء اليسار الانتهازيين) ؛ وإن مواقفه هذه أثارت ضده عداوات كثيرة ، إذ تعرض لحملات ظالمة من قبل (أعداء عقلاء وأصدقاء جهلة) ، . .

فقرات من خطاب تأبين ألقاه
إحسان شريعتي في ذكرى والده

علي شريعتي يتحدث عن نفسه !

. . . ، لا أعرف ماذا تخبىء لي الأيام ، وأي دور كتب علي في أداء رسالة الله العظيمة ؛ ولكنني واثق بأن لي دوراً لم أتممه بعد ، وإلاّ فكيف لا أزال حياً أرزق ، بينما كان يجب أن تكون عظامي قد بليت سبع مرات إلى حد الآن ! . . .

إن حياتي عبارة عن مراحل شبيهة بالخطط الخمسية !! إذ إنني أبدأ عملاً معيناً ، ثم يبلغ نهايته بعد خمس سنوات ، حيث أبدأ مرحلة جديدة مما يشبه الصفر :

منذ بداية شبابي وإلى سقوط حكم الدكتور مصدق وبداية الحكم الدكتاتوري ، كانت خمس سنوات من النشاط ، ثم بدأت مرحلة العمل السري في « حركة المقاومة الوطنية » ، التي انتهت بعد خمس سنوات ، حيث تشتتت الحركة وانتهيت أنا للسجن ؛ ثم فترة الدراسة في أوروبا (١٩٥٩ ـ ١٩٦٤) ؛ وفترة العودة للوطن (١٩٦٤ ـ ١٩٦٩) وفيها : السجن والبطالة والنشاطات الأولى في الجامعة ؛ ثم فترة نشاطاتي ومحاضراتي في حسينية الارشاد ، (١٩٦٩ ـ ١٩٧٣) ؛ بعدها قضيت خمس سنوات في ظل القمع والارهاب ، السجن والمراقبة ، وها أنذا أبدأ خمس سنوات جديدة ! .

أحمد الله لأنني عانيت كل تلك التجارب والنكسات المتعاقبة ، ولا يزال عودي صلباً . أي جلد سميك يغطي ويحمي هذا الجسد ! إن بعض علماء النفس يقولون ، بأن الجيل الواحد لا يتحمل أكثر من هزيمة واحدة . . وها أنذا أعد نفسي للهزيمة السادسة أو السابعة . الهزيمة أم النصر . . وما الفرق لنا ؟ إن ذلك مهم جداً للتجار والرياضيين ومحترفي السياسة ، أما بالنسبة لنا ، فالمهم هو أداؤنا لرسالة الله وقيامنا بواجبنا ، تحت كل الظروف وفي مواجهة كل الاحتمالات . فاذا انتصرنا ، نرجو من الله أن يقينا شر الغرور ونزعة الظلم واضطهاد الآخرين ؛ وإذا هزمنا ، نرجو من الله أن يقينا من الذل والهوان والخنوع ، . .

. . . ، إن الكفاح من أجل الحقيقة والحرية ، ومن أجل فَلَاحِ الانسان هو أعظم سعادة ، وإن إخلاصي لهذا الكفاح وتكريس حياتي من أجل الشعب ، يخفف من شعوري بالتقصير من

نواحٍ أخرى ، حيث لم أستطع أن أكون زوجاً جيداً ولا أباً جيداً !

أحياناً أقلق ، إذ أخشى أن تضطهد السلطة أطفالي الصغار ووالدي الشيخ المريض ؛ ولكن مهما يحدث ، فانه في سبيل الله ؛ والمرء حينما يتخذ لنفسه سبيلاً ، ينبغي أن يستعد لكل الاحتمالات . . وأن يسير إلى النهاية حازماً مصمماً مثل الكركدن ، . .

. . . ، « فأقم وجهك للدين حنيفاً ، . . . » ! إن ما نقوم به ، ونحن نمتلىء بحرارة الايمان والعاطفة ، يحتاج إلى نفس طويل وطبع صبور على الشدائد ، كما يحتاج إلى إيمان وتعصب شديدين ، . . اللهم امنحنا ذلك ووفق خطانا ، . . .

من آخر رسالة كتبها الشهيد
علي شريعتي إلى ابنه إحسان ـ ١٩٧٧

الفهرس

هكذا تكلم

علي شريعتي

علي شريعتي ليس مفكراً وحسب ، انما هو مفكر مسؤول بالدرجة الأولى ، يرى الاحداث والمجتمع والعالم كله من خلال مسؤوليته تجاهها ، ومن زاوية الايمان بضرورة التغيير لواقع القهر والظلم والتخلف في المجتمع الاسلامي .

وهو ملتزم بالاسلام . يرى ان تغيير المجتمع الاسلامي لا يمكن ان يتم بدون الاسلام .. والتغيير منفصلاً عن الاسلام يساوي اللاتغيير وربما كان اكثر فساداً . ومن يريد التغيير ، لذاته ، بأي شكلٍ وبأية صورة كانت ، انما هو هاوٍ فقط وليس مسؤولاً .

وهو ملتزم بالثورة والتغيير ، فهو لا يقف عند فهم اصول الاسلام ولكنه يذهب به الى مداه الاقصى .. الى الواقع الاجتماعي والسياسي للمجتمع . وشريعتي يؤمن بأن مشاكل هذا المجتمع لا تحل من دون ثورة . وليس ضرورياً ان تكون الثورة دموية في كل الظروف ، ولكن لا بد ان تكون جذرية تهز الاعماق ، وتدمر الأسس القديمة الفاسدة ، لتبني على انقاضها الاسس الجديدة لمجتمع اسلامي جديد .

إن الالتزام بالانسان والاسلام والثورة تمثل الركائز الاساسية في فكر شريعتي ، الذي نذر حياته من أجل بناء مجتمع اسلامي جديد خالٍ من التعصب والظلم والاستغلال والتبعية .

دار الكلمة للنشر تلفون 803740 ص - ب 5288 / 13 - بيروت - لبنان